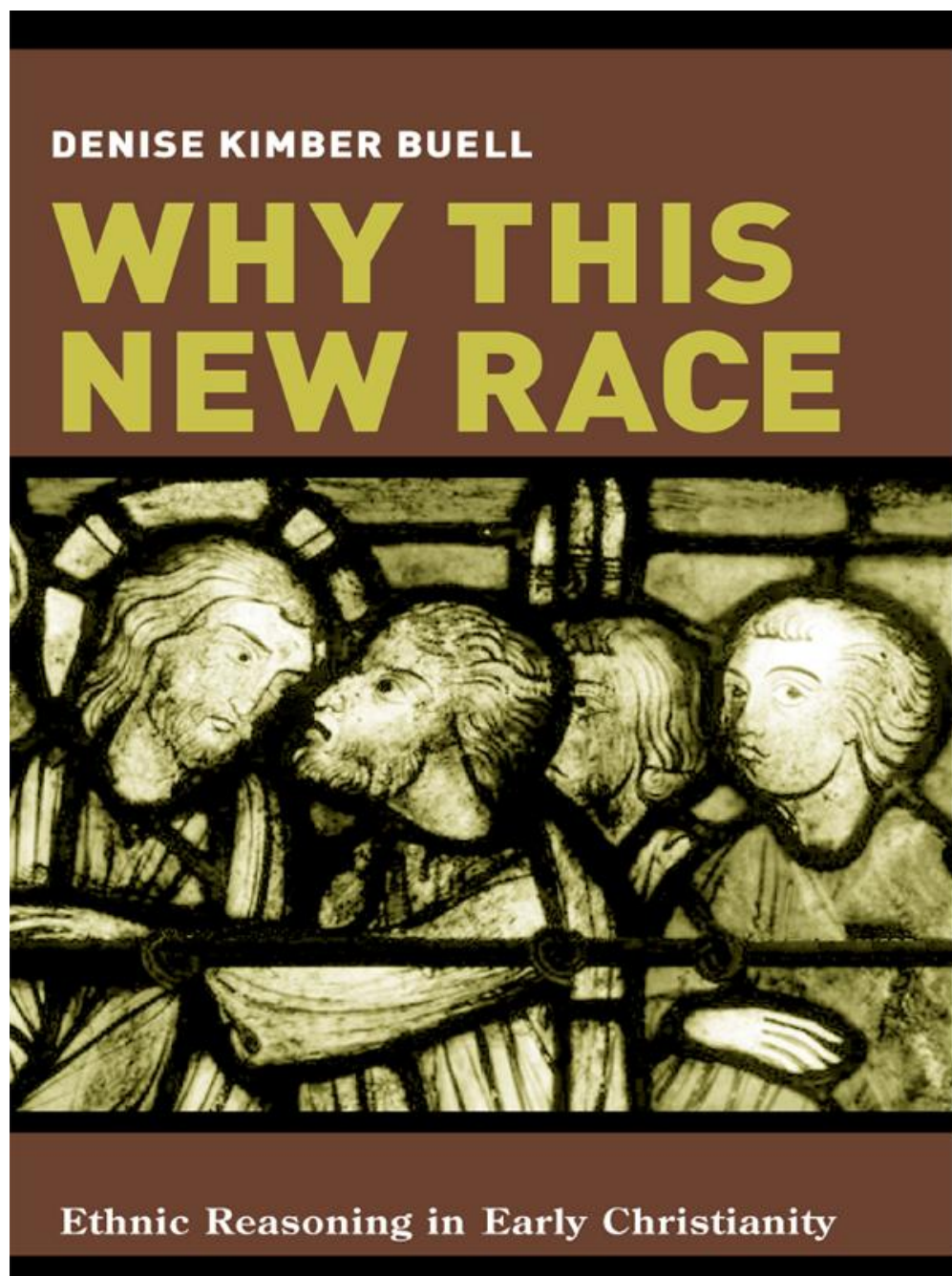


Зачем нужна эта новая раса. Этнические рассуждения в раннем христианстве

Дениз Бьюэлл



ЗАЧЕМ НУЖНА ЭТА НОВАЯ РАСА

Этнические рассуждения в раннем христианстве

Дениз Кимбер Бьюэлл

Издательство Колумбийского университета

НЬЮ-ЙОРК



Издательство Колумбийского университета

Издатели с 1893 года

Содержание

Список сокращений

Предисловие

Введение

1. “Поклоняющиеся так называемым богам, евреи и христиане”: религия в этнорасовых дискурсах
2. “Мы были до основания мира”: апелляции к прошлому в раннехристианском самоопределении
3. “Мы, извлеченные из недр Христа, являемся Истинным *Геносом* Израиля”: претензии христиан на народность
4. “Генос, сохраненный природой”: этнические рассуждения как внутрехристианская полемика
5. “От каждой расы людей”: этнические рассуждения, обращение и христианский универсализм

Эпилог

Примечания

Библиография

Указатель древних источников

Общий указатель

Сокращения

Древние литературные произведения

АА	<i>Деяния Андрея</i>
Adv. Хаер.	(Ириней) <i>Против всех ересей</i>
1 Апол.	(Иустин мученик) <i>Первая апология</i>
2 Апол.	(Иустин мученик) <i>Второе извинение</i>
Апол.	(Аристид, Тертуллиан) <i>Апология</i>
Диал.	(Иустин мученик) <i>Диалог с Трифоном Иудеем</i>
Еккл. История.	(Евсевий) <i>Церковная история</i>
Посольство	(Афинагор) <i>Посольство от имени христиан</i>
Еп. Диог.	<i>Послание к Диогнету</i>
Исключение. Феод.	(Климент Александрийский) <i>Отрывки из книги Феодота</i>
Первый принц.	(Ориген) <i>О первых принципах</i>
ГосФила	<i>Евангелие от Филиппа</i>
Герм. Сим.	<i>Пастырь Гермы, Сходства</i>
Нерт. Vis.	<i>Пастырь Гермы, Видения</i>
М. Просто.	<i>Мученическая смерть святых Иустина, Харитона, Чарито, Эвельписта, Иеракса, Пеона, Либерийца и их Общины</i>
М. Лион и Вена	<i>Деяния Лионских и Венских мучеников</i>
М. Преступник. и скверна.	<i>Мученичество Перпетуи и Фелиситас</i>
М. Поли.	<i>Мученичество Поликарпа</i>
Нац. Д.	(Цицерон) <i>О природе богов</i>
Или.	(Aelius Aristides) <i>Речи</i>
П. Гисс.	<i>Папирус Гиссена</i>
Прот.	(Климент Александрийский) <i>Протрептикос</i>
Рек.	(Псевдо-Климент) <i>Признания</i>
Рим. Ант.	(Дионисий Галикарнасский) <i>Римские древности</i>
Скилл. Март.	<i>Деяния скиллитских мучеников</i>
Софья	<i>София Иисуса Христа</i>
Стром.	(Климент Александрийский) <i>Строматеис</i>
Тетр.	(Птолемей Александрийский) <i>Тетрабиблос</i>
ТриТрак	<i>Трехсторонний трактат</i>

Современные ссылки

ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt</i>
BG	<i>Codex Papyrus Berolinensis</i>

<i>HTR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>
<i>JBL</i>	Журнал библейской литературы
<i>JECS</i>	Журнал раннехристианских исследований
<i>JTS</i>	Журнал теологических исследований
<i>NHC</i>	Кодекс Наг-Хаммади
<i>n.s.</i>	новая серия
<i>SC</i>	Источники chrétiennes



Предисловие

Зачем нам нужна еще одна книга о раннехристианском самоопределении? Многие превосходные исследования уже утверждают, что ранние христиане определяли себя, используя ряд категорий и стратегий, сравнивая себя с философскими школами, семьями, другими евреями и способами правления. Все эти исследования настаивают на интерпретации ранних представлений о том, кем и чем являются христиане в их конкретных исторических, культурных и политических условиях.

Отчасти эта книга представляет собой вариацию на тему подобных исследований. Мало внимания уделялось тому, как христиане определяли себя в терминах более крупных корпоративных коллективов, которые по-разному назывались “этническими группами”, “расами” или “нациями” (“варвар”, “язычник”, а также грек, римлянин, еврей, египтянин и т.д.). Я называю этот способ самоопределения “этническим рассуждением”. Ранние христиане разработали этнические самосравнения по отношению к другим видам самосравнений, включая семейные и гражданские. Этнические рассуждения помогают нам объяснить раннехристианское самоопределение таким образом, который способствует текущим попыткам ученых переосмыслить как то, как мы понимаем отношения между “христианами” и “евреями” в римской древности, так и то, как мы понимаем участие ранних христиан в древних способах мышления об идентичности и различиях.

Но я не просто стремлюсь более полно представить ранних христиан в их древнем контексте. Сама по себе эта цель проблематична, потому что она не ставит вопроса о том, откуда переводчик знает, когда (или что) он понимает древний контекст и как он понимает материалы из другого времени и места. Чтобы решить эту проблему, я также обращаю внимание на систему интерпретации. На мой взгляд, современные методологические, а также социально-политические обстоятельства помогают объяснить причины, по которым большинство историков избегают говорить об “этнической принадлежности” по отношению к ранним христианам и решительно сопротивляются применимости термина “раса” к античности в целом. Предпосылки и рамки, которые продолжают доминировать в основных реконструкциях христианского происхождения, имеют как расистские, так и антиеврейские последствия - даже когда интерпретаторы явно стремятся избежать этих последствий.¹ Нам нужно изменить наши взгляды на раннехристианскую историю, что также означает изменение наших представлений о том, что такое раса, этническая принадлежность и религия.

В то же время мои методологические и социально-политические убеждения также обуславливают возможности и важность интерпретации некоторых форм раннехристианского воображения и практики как “этнического мышления”. Я утверждаю, что стратегически используя современные категории расы и этнической принадлежности, чтобы говорить о раннехристианском самоопределении, мы сможем лучше разрешить проблемный парадокс в том, как эти концепции использовались при исторических реконструкциях ранних христиан. В частности, я оспариваю мнение о том, что этническая принадлежность и раса не имели значения для ранних христиан — аргумент, который использовался для выполнения важной современной антирасистской работы, но при этом опирается на антииудаизм и увековечивает его. Чтобы поддержать интерпретацию христианства, которая может помочь покончить как с расизмом, так и с антииудаизмом, я возвращаюсь к научным исследованиям и раннехристианским текстам, которые дестабилизируют преобладающее мнение о том, что христианский универсализм можно понимать как взаимоисключающий с “особенностью” - расколом, который часто коррелирует с неэтнической / этнической бинарностью.

Делясь черновиками этого проекта, я регулярно сталкивался с двумя типами ответов, оба из которых подчеркивают тот факт, что изучение раннехристианской истории и самоопределения имеет большую актуальность в наше время. Перефразируя первый тип ответа: “Почему никто не сказал этого раньше? Теперь это кажется таким очевидным”. Это говорит о том, что моя аргументация вытекает из проблем, которые сегодня считаются актуальными, и кажется полезной для решения проблем, особенно касающихся христианского антииудаизма (в прошлом и настоящем) и сложных путей формирования христианства как для сопротивления расизму, так и для соучастия в нем, особенно в Северной Америке.

Реакция второго типа совершенно иная: “С какой стати вы используете категорию ‘раса’?” Европейские респонденты, в частности, расценили это как крайне проблематичное восстановление категории, которая является ложной, уже вызвала слишком много смертей и страданий и в любом случае является современной концепцией. Североамериканские ответы в этом ключе, как правило, подчеркивают последний фактор - его современность. Я не наивен в отношении современности концепции. Не случайно, что именно раса, а не другие современные концепции, занимающие центральное место в этой книге — этническая принадлежность и религия, — вызывает самую сильную реакцию. Этот избирательный отклик показывает, насколько “раса” остается значимой в нашей нынешней жизни. Я далек от стремления реабилитировать эту концепцию, я использую ее именно из-за ущерба, который эта современная концепция нанесла и продолжает наносить. Если мы хотим выйти за рамки расы, мы должны разобраться с тем, как она влияет на историческую интерпретацию, даже если она исключена. Провокационно используя расу как синоним этнической принадлежности в этой книге, я призываю читателей быть ответственными за термины, которые мы используем для интерпретации культурных различий в древности.

Чтобы понять неуловимое, но укоренившееся присутствие расы в современных научных моделях, нам нужно развивать призматическое видение, которое может переосмыслить значимость расы и этнической принадлежности для древних формулировок христианства в свете сохраняющихся политических, социальных, идеологических и теологических проблем, создаваемых современным расизмом и антииудаизмом.² Стремиться к дифракции в том, как человек видит — видеть призматически — значит ценить создание моделей различий и сопротивляться “ложному выбору между реализмом и релятивизмом”.³ Принимая во внимание

не только наше собственное социальное и идеологическое положение и рассматриваемые раннехристианские тексты, но также историю и географию областей, в которых мы работаем, мы переходим от двойного видения (сейчас по сравнению с тем временем), по крайней мере, к тройному видению. То есть нам нужно выбирать между критическим рассмотрением настоящего, чтобы понять, как наши обязательства и социальное положение обуславливают наш исторический анализ; недавнего исторического прошлого, чтобы понять, как оно сформировало и ограничивало как наши интерпретационные рамки, так и наши нынешние обязательства; и древнего исторического периода, в который были созданы раннехристианские тексты, чтобы оценить их интересы и ограничения. Этот подход основан на призыве Элизабет Шюсслер Фьоренца разработать “этику интерпретации” и ее анализе, который охватывает “риторику интерпретации в настоящем и риторику интерпретации в прошлом”.⁴ Поступая таким образом, мы можем понять, как практика исторической интерпретации влияет на настоящее, и оценить их адекватность как с точки зрения ограничений рассматриваемого материала, так и с точки зрения подхода, используемого для осмысления этого материала.

Я объединяю ряд научных исследований, в которых ведутся взаимосвязанные, но часто независимые дискуссии (современная феминистская теория, критическая расовая теория, культурная антропология, постколониальная теория, иудаизм, древняя история, классические исследования, а также изучение религии). Все эти области включают ученых, которые занимаются отношениями “я” / “другой” и отношениями власти, часто с явными целями изменить то, как мы думаем (если не то, как мы живем). Например, недавняя работа в журнале *classics* предлагает перспективу, которая напоминает аспекты комплексного подхода Schüssler Fiorenza. Саймон Голдхилл утверждает, что исследования древней “гречности” больше говорят нам о текучести и сложности как научного метода, так и культурной идентичности, чем о точном содержании гречности:

Всегда были писатели, древние и современные, которые думали, что в гречестве есть сущность. Тот факт, что существуют очевидные и повсеместные разногласия по поводу того, что такое сущность, позволяет в наши дни достаточно легко признать, что идея гречности по-разному конструировалась разными авторами в разные эпохи (в том числе и в Древней Греции). Но этот осторожный релятивизм имеет далеко идущие последствия для современных историков, которые не могут не обнаружить, что их собственные реконструкции этих различий становятся *частью* рассматриваемой истории.... Особенно в такой теме, как “культурная идентичность”, повествование историка должно перемещаться между настоящим и прошлым, подобно ткацкому челноку, чтобы составить картину.⁵

Современные дискуссии о раннехристианском самоопределении также связаны с вопросами культурной идентичности в настоящем. Классификация христианства по отношению к современным категориям, таким как религия, нация, раса или этничность, не говорит нам, в чем суть христианства. Это понимание сложной взаимосвязи интерпретатора и интерпретируемого было озвучено в ряде более ранних форм, от ранней герменевтики до современной феминистской и постколониальной теории. Последние два вида критических позиций отличаются от точки зрения Голдхилл, поскольку феминистские и постколониальные критики настаивают на том, что внимание к сложности и изменчивости исторического анализа и культурной идентичности требует от нас выйти за рамки признания собственной роли в реконструкции и перейти к защите особых, исторически специфичных интерпретаций. Другими словами, можно не только признать специфику и ограниченность чьей-либо интерпретации, но

и отстаивать ее — даже временно - на основе ее особых, случайных последствий для настоящего и будущего.

Как историк раннего христианства, я убежден, что то, как мы пересказываем истоки христианства, имеет значение для тех, кто борется за расовую справедливость и за преодоление антииудаизма в настоящее время. Это утверждение основывается на традициях аболиционизма, гражданских прав и иудео-христианского диалога в Америке. Но я настаиваю на том, что нам нужно объединить два вида дискуссий, которые в значительной степени разделялись: дискуссии об отношениях между еврейством и христианством и дискуссии об отношениях между христианством и расой, в которых особенно в Америке доминирует бинарное соотношение черное / белое.⁶ При этом я подвергаю сомнению ценность отличия этнической принадлежности от расы и оцениваю, насколько настоящее соответствует историческому анализу.⁷

Я в равной степени заинтересован в том, чтобы показать, почему те, кто интересуется христианским происхождением, должны рассматривать вопросы расы и этнической принадлежности более тщательно, чем это делаем мы, и как от этого могут выиграть как наука, так и активизм. Этот призыв направлен в первую очередь к господствующей теологии и историческим исследованиям христианства, которым еще многое предстоит извлечь из вызовов и видений, предлагаемых голосами, маргинализированными идеологией и / или социальным положением.⁸

Я предлагаю интерпретацию раннехристианских стратегий самоопределения, которая перекликается как с древними интерпретациями культурных различий, так и с современными. Я надеюсь, что современные читатели найдут эту интерпретацию ценной для переосмысления метафор и методов, которые продолжают влиять на реконструкцию раннего христианства, и для переосмысления того, как бороться с продолжающимися усилиями по борьбе с христианским антииудаизмом и расизмом. Если будущие поколения читателей обнаружат, что этот проект больше не соответствует их современной ситуации, я надеюсь, это произойдет потому, что мы изменим наш мир к лучшему.

Эта книга была бы невозможна без щедрой поддержки, ободрения, а иногда и подталкивания со стороны многих людей и учреждений. Я в большом долгу перед моими учителями Джоном Гейгером, Бернадетт Бротен и Элизабет Шюсслер Фьоренца за то, что они заставили меня задуматься о христианском антииудаизме и его значении для исторического анализа. Моя коллега Дениз Маккоски оказала огромную помощь на ранних этапах представления о том, как и почему нам нужно привести критическую расовую теорию в соответствие с античностью. Ничто не заменит коллег и друзей, которые понимали, к чему я стремлюсь, и подталкивали меня именно к тому, что нужно. Кэролайн Джонсон Ходж, Мелани Джонсон-Дебауфр и Лаура Мюнч-Насралла знают этот проект изнутри; лучших друзей (и коллег) и желать нельзя. Особая благодарность за энтузиазм, поддержку и ценные отзывы: Гэй Байрон, Элизабет Кастелли, Карен Кинг, Венди Лохнер, Ларри Уиллсу и моему анонимному читателю из издательства Колумбийского университета.

Я смог извлечь пользу из отзывов о конкретных частях готовящейся книги благодаря возможности представить свою работу в Университете Колгейт, Гарвардской школе богословия и Западном колледже, а также в Североамериканском патристическом обществе, Американской филологической ассоциации и Обществе библейской литературы. Более

интимная обстановка также внесла своевременный и ценный вклад; за это я горячо благодарю всех участников семинара Университета Брауна по культуре и религии в Древнем Средиземноморье, группу "Модели благочестия в поздней античности", Бостонскую группу патристики и семинар факультета Оукли по мученичеству в Древнем Средиземноморье в колледже Уильямса.

Большая часть моих ранних работ стала возможной благодаря поддержке и сообществу Рэдклиффского института перспективных исследований, где я получал стипендию в 2000 и 2001 годах; Кэти Силбер, Франческа Савайя, Августа Рорбах и Лиза Хершбах, коллеги по группе бесстрашных писателей, отважно прочитали ранние версии ряда глав. Дополнительный семестровый отпуск в Уильямс-колледже позволил мне сохранить писательский импульс в решающий момент. Идеи, изложенные в книге, появились в двух более ранних статьях: "Раса и универсализм в раннем христианстве"⁹ и "Переосмысление значимости расы для самоопределения ранних христиан".¹⁰ Спасибо журналам за разрешение перепечатать части статей здесь.



Введение

"Почему эта новая раса [генос]?" - это вопрос, заданный ранним христианином о христианах.¹ Само наличие этого вопроса бросает вызов общепринятым представлениям о взаимосвязи между христианским происхождением и расой / этнической принадлежностью. Большинство людей — христиане или нет — не считают христианство *обязательно* связанным с расой или этнической принадлежностью. Действительно, большинство исторических реконструкций, опубликованных за последние двадцать лет, изображают раннее христианство как инклюзивное движение, которое *отвергало* этническую или расовую специфику как условие религиозной идентичности. "Христианство отметало расовые различия в сторону", - провозглашает классик Фрэнк Сноуден-младший.² Аналогичным образом Энтони Смит, пишущий как для антропологов, так и для историков, утверждает, что раннее христианство "помогло ... преодолеть существующие этнические разделения".³ Теолог-феминистка Розмари Рэдфорд Рузер утверждает, что "классовая, этническая принадлежность и гендер ... специально выделены как разделения, преодоленные искуплением во Христе".⁴ А в своем недавнем исследовании раннего христианства Гай Страумса прямо заявляет: "Этнические термины были совершенно неуместны для христиан".⁵ Эти четыре примера типичны для того, чтобы сделать неприятие расы или этнической принадлежности определяющей чертой раннего христианства.

Но если ранние христиане определяли себя в терминах способности преодолевать этническую принадлежность или расу, то что делает раннехристианский текст, определяющий христиан в терминах *genos*? *Genos* - термин, широко используемый для обозначения греков, египтян, римлян и *иудеев* — групп, часто интерпретируемых как этнические группы или их древние эквиваленты. Как это согласуется с широко распространенными свидетельствами того, что ранние христиане также делали универсализирующие заявления о христианстве — что любой мог стать христианином? Центральный аргумент этой книги заключается в том, что раннехристианские тексты использовали доступное культуре понимание человеческих

различий, которое мы можем проанализировать в терминах наших современных концепций "этничности", "расы" и "религии", чтобы сформировать то, что мы привыкли называть религиозной традицией, и изобразить определенные формы христианства как универсальные и авторитетные.

Независимо от того, переводится ли он как "раса", "этническая принадлежность", "народ", "родословная", "вид", "класс" или "пол", *genos* - это термин, который древние читатели поняли бы как обозначающий групповую классификацию. Хотя в греческом оно имеет широкий спектр возможных значений,⁶ оно часто разграничивает группы, члены которых, по-видимому, имеют определенные характеристики (которые могут включать предков, права наследования, знания, ритуальные практики и образ жизни, среди прочего). Христиане также называли себя другим языком, который их современники поняли бы как позиционирующий христиан как сопоставимые с такими группами, как евреи, греки и римляне: термины *этнос*, *лаос*, *полития* (греческий), а также *род* и *natio* (латинский) присутствуют в раннехристианских текстах.

Хотя словарь "народность" и "человеческие различия" предлагает важную отправную точку для изучения раннехристианского самоопределения, еще более важными, чем наличие конкретных терминов, являются *риторические ситуации*, в которых раннехристианские тексты используют идеи о народности для общения и убеждения читателей в христианстве. "Этническая аргументация" относится к способам убеждения, которые могут включать или не включать использование определенной лексики, присущей народу.⁷ Ранние христиане использовали этнические рассуждения для легитимации различных форм христианства как универсального, наиболее аутентичного проявления человечности, и это предлагало христианам как способ определить себя относительно "посторонних", так и соревноваться с другими "своими", чтобы утвердить превосходство своих различных представлений о христианстве.

Четыре стратегических варианта использования этнической аргументации ранними христианами

Ранние христиане находили этническую аргументацию полезной в своих проектах самоопределения по многим причинам. В этой книге рассматриваются четыре особенно важных довода в пользу этнической аргументации и ее применения. Во-первых, часто считалось, что раса / этническая принадлежность обусловлена религиозными обрядами. Ранние христиане адаптировали существующие представления о том, что такое этническая принадлежность и раса и как они соотносятся с религиозностью, переосмыслив народный язык, доступный им в библейских текстах, которыми они делились с (другими) евреями, а также политический и гражданский язык, широко используемый для обсуждения гражданства и народности в Римской империи. Тем не менее, ранние христиане были согласны со взглядами своих современников, когда они подчеркивали тесную связь между религиозными практиками, принадлежностью к культу или участием в нем и этнорасовой идентичностью. Этнические рассуждения предлагали христианам один из способов договориться о своей идентичности в имперском ландшафте.

Во-вторых, хотя древние авторы часто ссылались на принадлежность к *геносу*, *этносу*, *лаосу* и *филону* как на факт рождения и родословной (то есть как на фиксированную или приписываемую), такая принадлежность, тем не менее, рассматривалась как изменчивая. Ранние христиане извлекали выгоду из этого динамичного характера этнической принадлежности / расы как фиксированного и изменчивого во многих отношениях.

Распространенное описание обращения как возрождения иллюстрирует один центральный способ, которым христиане изображали христианство одновременно в терминах “сущности” и трансформации.

В-третьих, это противопоставление текучести и неизменности позволило ранним христианам использовать этническую аргументацию для универсализирующих заявлений, утверждая, что каждый может и, следовательно, должен стать христианином. Концептуализируя расу как изменчивую и “реальную”, ранние христиане могли определять христианство как отдельную категорию в отличие от других народов (включая евреев, греков, римлян, египтян и т.д.), а также как инклюзивную, поскольку это категория, сформированная из людей самых разных рас.⁸

Наконец, ранние христиане также использовали этнические рассуждения в полемике, особенно для конкуренции друг с другом. В первые несколько столетий нашей эры христианство находилось в стадии разработки, не имея официальной формы; те, кого мы изучаем как ранних христиан, на самом деле составляют широкий спектр различных групп, практик и верований. Либо осуждая религиозные практики и верования христиан-соперников за воплощение христианства (пункт первый, выше), либо обвиняя христиан-соперников в преувеличении “неизменности” своей идентичности и, таким образом, ограничивая возможности для трансформации (пункт второй), либо интерпретируя конкурирующие христианские группы как частные, а не универсальные (пункт третий), ранние христиане использовали этнические рассуждения как для утверждения своих собственных представлений о христианстве, так и для карикатуры и исключения конкурирующих альтернатив. Христиане могли бы приспособить каждый из этих аргументов и для критики нехристианских групп.

Использование этнической принадлежности и расы в качестве аналитических категорий раскрывает многозначный набор риторических стратегий для раннехристианского самоопределения, который пересекает традиционные классификации раннехристианской литературы и прерывает их. Внимание к этническим рассуждениям требует от нас рассматривать апологетические трактаты в связи с повествованиями о мученичестве, труды “отцов церкви” на одном дыхании с трактатами Наг Хаммади, апокрифические деяния с педагогическими трактатами и так далее. Но в дополнение к нарушению общих классификаций литературы, внимание к этническим рассуждениям помогает предоставить альтернативные исторические объяснения взаимоотношений между различными группами ранних христиан, а также между христианами и нехристианами.

Переосмысление раннехристианского самоопределения в терминах этнических рассуждений проливает новый свет на христианско-иудейские, христианско-имперские, христианско-локальные и внутрехристианские отношения. В случае христианско-еврейских отношений внимание к этнической аргументации сопротивляется импульсу реконструировать христианство поверх еврейства и вопреки ему, а также сопротивляется периодизациям, которые отмечают ранний и решающий раскол между христианством и иудаизмом.⁹ И поскольку этническая аргументация также перекликается с нееврейскими культурными практиками самоопределения, она предлагает аналитическую точку входа, которая требует внимания как к еврейской, так и к нееврейской системе отсчета, а не к одной в ущерб другой, и к обеим как неотъемлемой части христианского самоопределения, а не как к его “фону”.¹⁰

Рассмотрение христианских стратегий самоопределения применительно к могуществу Римской империи также жизненно важно для оценки возможных значений и разветвлений этнических

рассуждений. Как формулировки тех, кто не у власти, доконстантиновские христианские тексты, использующие этническую аргументацию, могут быть истолкованы как попытки объединить и мобилизовать географически, теологически и организационно разрозненные группы под одним знаменем, которые изображаются как народ, “христиане”. Концептуально ранние христиане разделяют некоторые стратегии, общие с местным населением империи, которое также стремится определять и согласовывать свою коллективную идентичность по отношению к более крупному имперскому “целому”. Ранние христиане в определенных городах или регионах (например, в Сардах или Малой Азии), подобно лидийцам, иногда определяют себя по отношению к более крупному целому: для христиан этим большим целым могли быть “христиане”, понимаемые как транслокальное явление по отношению к “грекам”, Римской империи или человеческой расе; для лидийцев этим большим целым могла быть Малая Азия или греки.¹¹ Однако, также как и лидийцы, ранние христиане чаще всего заявляют о своей идентичности, которая остается самобытной и последовательной по отношению к большему целому. Не все христиане придерживались одинакового подхода. Некоторые христиане разработали дискурс народности, который функционировал для создания чувства единой общности и притязания на политическую легитимность, несмотря на сохраняющиеся местные различия, а иногда и в ответ на них, в то время как другие христиане ссылались на этнические рассуждения, чтобы определить христианство как особую и отличную от других общинных идентичностей, включая другие формы христианства.

Один из способов рассмотреть вопрос о взаимосвязи между этнической принадлежностью, расой и христианством - это наметить круг этнических групп, присоединившихся к формирующимся формам христианства, и исследовать, как этническая идентичность повлияла бы на характер и развитие конкретных христианских общин по всему Средиземноморскому бассейну. Я не пытаюсь проводить такого рода анализ. Христианство действительно развивалось специфическими для региона путями, и неоднородность его приверженцев очевидна из свидетельств о христианских общинах, разбросанных по всей Римской империи и за ее пределами. Такие исследования дополняют мои собственные, поскольку они освещают способы возникновения христианства в локальных, частных формах,¹² даже тогда, когда некоторые христианские авторы создают текстовые идеализации христианства как универсального. Но я не пытаюсь связать особые, локальные формы христианства с какой-либо ранее существовавшей этнической или гражданской идентичностью. Я утверждаю, что конкретные контексты, в которых ранние христиане определяли себя, имеют значение не, потому что, например, галаты были неизбежно сформированы своим “кельтским” наследием (и, таким образом, породили соответствующие формы христианства).¹³ Вместо этого рассмотрение конкретных социальных, политических и исторических условий Галатии может прояснить значение использования ранними христианами определенных риторических стратегий этнорасового самоопределения - те же стратегии, которые использовались в Александрии, Карфагене или Риме, могли найти отклик совершенно по-другому.

Переосмысление кажущейся неизменности и специфичности расы и этнической принадлежности: вопросы определения

Мы не смогли осознать важность и функции этнической аргументации в раннехристианском самоопределении во многом из-за того, насколько доминирующие *современные* идеи о расе, этнической принадлежности и религии определяют наши подходы и предположения о значениях этих трех терминов (включая их возможные взаимосвязи). Мы не можем не считаться

с современными представлениями о расе, этнической принадлежности и религии, поэтому проблема не в том, что современные идеи искажают исторический анализ, поскольку мы можем интерпретировать прошлое только с точки зрения настоящего. До тех пор, пока мы продолжаем читать тексты древности, необходимо решать интерпретационные и этические задачи, чтобы сделать наши чтения понятными для современных читателей и убедительными в рамках параметров древнего текста. Эти задачи, конечно, взаимосвязаны до такой степени, что наша способность оценивать убедительность прочтения с учетом его контекста не может быть отделена от нашей нынешней оценки исторического контекста. Упоминание некоторых способов, которыми раса и этническая принадлежность в настоящее время влияют на интерпретации раннего христианства, прояснит, почему я придерживаюсь другого подхода.

Сегодня не существует единого способа, которым все люди думают или говорят о расе и этнической принадлежности. Большинству из нас знакомо представление о том, что раса и этническая принадлежность “даны”. Независимо от того, определяются ли они с точки зрения биологии, нашего семейного происхождения, культурного наследия и так далее, о расе и этнической принадлежности часто говорят как о атрибутах, о которых мы не имеем права голоса, о чем-то, с чем мы рождаемся. В то же время большинству, вероятно, знакомо мнение, что раса и этническая принадлежность - это социальные конструкции, означающие, что они существуют и имеют реальное значение в нашей жизни, потому что общества, в которых мы живем, организуют и классифицируют людей на “расы” и “этнические группы”. Этот процесс классификации носит социальный и культурный характер. Даже если раса и этническая принадлежность, кажется, указывают на “реальные” и неизменные человеческие различия, изменения в том, как расы и этничности определяются с течением времени, указывают на то, что на самом деле они являются социальным творением, а не вечной реальностью.

Напротив, большинство людей говорят о религиозной идентичности как о чем-то добровольном, даже когда многие из нас воспринимают религию как “данность”, либо как часть нашей расовой или этнической идентичности, либо, как минимум, как произвольную часть нашего воспитания. Это восприятие добровольности подкрепляется широко распространенным представлением о том, что можно перейти из одной религии в другую на основе твердо придерживающихся личных взглядов. И это несмотря на то, что в Северной Ирландии термины “католик” и “протестант” для многих, казалось бы, являются неизменными обозначениями принадлежности, когда речь заходит о политических разногласиях. Более того, большинство из нас может также вспомнить недавние и продолжающиеся конфликты, в которых религия и этническая принадлежность рассматриваются как фундаментально взаимосвязанные — например, между албанцами, сербами и боснийцами в бывшей Югославии или между палестинцами (в первую очередь приравненными к мусульманам, несмотря на присутствие палестинских христиан) и израильтянами (в первую очередь приравненными к евреям, хотя среди израильских граждан, включая палестинцев, есть неевреи).

Во многих интерпретациях раннего христианства раса и этническая принадлежность продолжают рассматриваться так, как если бы они обозначали фиксированный или заданный аспект идентичности, в то время как религия в первую очередь рассматривается как добровольная. Когда эти предположения не подвергаются сомнению, раса и этническая принадлежность, по-видимому, находятся в противоречии с христианством, потому что христианство понимается не только как “религия”, но и как категория, открытая для всех людей и приобретенная через обращение. Универсализм и обращение подразумевают текучесть,

которой, по-видимому, не хватает расе и этнической принадлежности (если рассматривать ее как “фиксированную”). Понимание расы и этнической принадлежности как концепций, которые изменчивы и подвержены изменениям, даже когда они изображаются как фиксированные, позволяет по-разному интерпретировать отношения между расой / этнической принадлежностью и религией в раннехристианских текстах и воображении.

Альтернативный взгляд

Как я рассмотрю более подробно (особенно в [главе 1](#)), вместо того, чтобы рассматривать расу или этническую принадлежность как приписываемые или фиксированные, я предлагаю рассматривать каждое из них как понятия, которым *приписывается* фиксированность, но которые, тем не менее, податливы. Я опираюсь на этот подход, в частности, на аргумент антрополога Энн Столер о том, что “сила расового дискурса заключается именно в двойственном видении, которое он допускает, в том факте, что он сочетает понятия фиксированности и текучести способами, которые являются базовыми для его динамики”.¹⁴ То, что Столер утверждает о расе, более широко признано применимым к этнической принадлежности. Хотя *апелляции* к этнической принадлежности и особенно расе как к неизменным действительно являются общей чертой современного образа мышления и часто коррелируют с репрессивной политикой и практиками, как этническая, так и расовая принадлежность также всегда влекут за собой изменчивость. Что я имею в виду под этим? Просто эти понятия всегда нестабильны — они не всегда определяются одинаково во всех контекстах, и значительная энергия и беспокойство были затрачены на то, чтобы “закрепить” стабильные значения расы / этнической принадлежности в колониальных и расистских режимах. Конечно, какая-то фундаментальная “сущность”, такая как кровь, плоть или семя, часто утверждается в качестве основы для определения принадлежности к этнорасовой группе, и ее можно проследить с помощью таких средств, как генеалогия и родство. Но идеи о расе и этнической принадлежности приобретают убедительную силу, подвергаясь пересмотру под предлогом того, что они говорят о фундаментальных сущностях.

Изменчивость понятий “раса” и “этническая принадлежность” может проявляться в изменениях с течением времени, в активной конкуренции за значение понятия “раса” / “этническая принадлежность” в конкретный момент или в конкретных спорах о изменчивости этих двух терминов. Во введении к сборнику эссе об античных представлениях об этнической принадлежности Греции Ирад Малкин отмечает, что большинство социологов и антропологов, а теперь также многие классицисты и историки древности отвергают представление о том, что у этнической принадлежности есть какая-либо фундаментальная сущность, в пользу точки зрения, что этническая принадлежность - это случайная социальная конструкция.¹⁵ Столер выявляет аналогичную тенденцию в современных исторических исследованиях расы, тенденцию, которую она называет “атакой на неизменность”.¹⁶ Столер и Малкин хотят перевести научные дискуссии с вопроса о том, является ли раса / этничность фиксированной или изменчивой, на анализ того, как дискурсы о расе и этничности опираются на понятие фиксированности или изначальности, даже если они также постоянно находятся в процессе обсуждения и изменчивости.¹⁷

Герд Бауманн также развивает эту точку зрения, утверждая, что в практике этнической принадлежности сосуществуют два дискурса, а также религия: первый - эссенциализирующий дискурс, который подчеркивает этническую принадлежность или религию как имеющую некое

неотъемлемое, вечное ядро (фиксированность); и второй - “процессуальный” дискурс, который подчеркивает изменение и трансформацию культурных явлений (текучесть). Члены этнических и религиозных групп (особенно те, кто обладает меньшим культурным влиянием), а также средства массовой информации с большей вероятностью будут отстаивать фиксированный (также известный как “примордиалистский”) взгляд на этническую принадлежность или религию, в то время как ученые и члены “немаркированных” или доминирующих этнических групп с большей вероятностью будут придерживаться мнения, что этническая принадлежность и религия либо изменчивы, либо стратегичны (что коррелирует с так называемым “инструменталистским” или процессуальным взглядом).¹⁸

Но вместо того, чтобы рассматривать эти два дискурса как взаимоисключающие, Бауманн разделяет со Столером и Малкиным точку зрения о том, что они регулярно функционируют вместе как “двойная дискурсивная конструкция”. Он приводит гипотетический пример человека, желающего “укрепить чувство солидарности и единства среди группы последователей”. Для этого,

Лидер должен проповедовать эссенциалистскую теорию культуры: “Наша группа будет действовать и будет, и в глубине души всегда была единой в своем мышлении и идентичности”. Однако использование этой эссенциалистской риторики на самом деле является творческим актом. Риторика эссенциалистская, но деятельность процессуальна. Говорят, что культура ... уходит корнями в неизменное прошлое, но лидер может надеяться создать ее, *потому что* он или она знает, что культура податлива и пластична, открыта для изменений То, что проповедует лидер, формирующий культуру, - это эссенциалистская теория; то, что он или она практикует, - это процессуальная теория.¹⁹

Эти две позиции функционируют вместе, укрепляя понятие этнической принадлежности как приписываемой, даже несмотря на изменение самих терминов, с помощью которых определяется это приписывание. Это понимание устраняет как необходимость объяснять утверждения о реальности этнической или расовой идентичности ложным сознанием, так и необходимость “доказывать” их реальность биологическими или физиологическими средствами.

Бауманн проводит различие между этнической принадлежностью и религией, изображая их как две параллельные культурные конструкции, которые предлагают конкурирующие стратегии предъявления претензий на индивидуальные и коллективные права в национальном государстве.²⁰ Тем не менее, он также отмечает, что они могут пересекаться несколькими способами, начиная от навязанного государством уравнивания религиозных и этнических границ (боснийские мусульмане) и заканчивая риторическим определением одного как другого (он рассматривает сектантские конфликты в Северной Ирландии как случай, когда национальные и этнические конфликты переводятся в религиозный регистр).²¹

Хотя эти предложения направлены на изучение современных культур, они ценны и для исторических исследований. Он справедливо утверждает, что мы можем достичь более тонкого понимания того, что религия, этническая принадлежность и национальность могут означать в данном контексте и как эти категории сходятся и расходятся в жизни людей, намеренно исследуя суть овеществляющих дискурсов и социальные расколы, которые эти овеществляющие дискурсы стремятся создать и поддерживать.²²

Подход к расе / этнической принадлежности, а также религии, характеризующийся двусторонним дискурсом фиксированности и текучести, позволяет нам пересмотреть преобладающие интерпретации значения расы / этнической принадлежности для ранних христиан. Многие раннехристианские тексты изображают христиан как представителей народа, подобного евреям. “Раса” не обозначает разделительную линию между евреями и христианами. Христиане изображали христианство как имеющее “сущность” (фиксированное содержание), которую можно приобрести. Христиане могли определить обращение как трансформацию своей этнической принадлежности и восстановление своей истинной идентичности. Изображая эту трансформацию доступной для всех, христиане сделали универсальной эту этнорасовую трансформацию. Вместо того, чтобы позиционировать христианство как *нерасовое* или арасиальное, многие раннехристианские тексты определяли свою версию христианства как расу или этническую принадлежность, иногда в противовес другим конкурирующим формулировкам христианства, а иногда в противовес нехристианским группам и культурам (включая, но не ограничиваясь ими, тех, кого определяют как “евреев”).

Справедливо будет сказать, что мнение большинства об этнической принадлежности среди антропологов и социологов, а также других ученых, опирающихся на их работы, заключается в том, что этническая принадлежность предполагает заявления об общем родстве или происхождении от общей группы или предка. То есть такие утверждения обычно рассматриваются как необходимый критерий этнической принадлежности — если мы находим эти утверждения, у нас может быть “этническая принадлежность”; если нет, то у нас нет этнической принадлежности.²³ Если мы воспользуемся этим определением этнической принадлежности, то обнаружим, что ранние христиане в значительной степени соответствуют ему, поскольку многие писали о христианах как объединенных общими узами родства с целым рядом фигур — Богом, Христом, Авраамом, Сифом — и с другими группами, такими как евреи или израэлиты.

Не преуменьшая распространенности древних апелляций к родству при формулировании претензий на коллективную идентичность, я несколько отступаю от этого ограниченного определения этнической принадлежности. Следуя Столеру, я определяю необходимый критерий этнической принадлежности / расы как динамическое взаимодействие между фиксированностью и текучестью. Апелляции к родству и нисхождению являются одним из важных способов выражения “реальности” и “сущности” (или неизменности) этнической принадлежности / расы. Точно так же, как “кровь” является мощным *символом* отношений, подразумеваемых понятием “родство” в нашей культуре, но на самом деле не является его сущностью, так и “родство” и “происхождение” являются символами постоянства, подразумеваемыми понятием “этническая принадлежность”.²⁴ Когда родство и происхождение участвуют в изменчивом аспекте этнической принадлежности, поскольку родственные связи меняются и могут быть перерисованы (дискурсивно или ритуально) для исключения и включения отдельных лиц и групп, эти признаки изменчивости часто объясняются утверждением, что этнические притязания на происхождение и родство являются “фиктивными”, а не “реальными”. Но это различие ложно подразумевает, что родству или нисхождению присуще внутреннее содержание, тогда как на самом деле это аналитические категории, созданные учеными для объяснения разнообразных социальных организаций, практик и культурных символов.²⁵

Большинство определений этнической принадлежности признают, что другие факторы (язык, религия, место проживания, способы питания) могут рассматриваться данным сообществом как более важные, чем родство или происхождение. Тем не менее, когда родство и происхождение выделяются как необходимые для этнической принадлежности, эти другие факторы отвергаются как простые “маркеры” или атрибуты этнической принадлежности, а не как конститутивные элементы этнической принадлежности.

Выдвижение на первый план фиксированности / текучести, а не какого-то конкретного содержания, такого как родство и происхождение, рискует сделать этническую принадлежность / расу неотличимой от других культурных категорий, таких как религия и гражданство, поскольку можно сказать, что обе они также разделяют эту динамику фиксированности и текучести. Я приглашаю читателя исследовать, а не предопределять их взаимоотношения.

Последствия рассмотрения расы и этнической принадлежности как “Фиксированных”

Почти единодушное мнение о том, что ранние христиане определяли себя вне зависимости от этнической или расовой специфики (то есть как движение, открытое для всех людей, независимо от этнической принадлежности и расы), основывается на понимании расы / этничности как приписываемой или фиксированной. Раса и этническая принадлежность позиционируются как не имеющие отношения к раннехристианскому самоопределению, потому что они, по-видимому, контрастируют с универсализмом. При таком способе мышления могут существовать расово или этнически специфические формы христианства, но эти вариации рассматриваются либо как случайные (не влияющие на воспринимаемую глубинную сущность христианства), либо как проблематичные (препятствующие достижению христианского идеала, заключающегося в растворении расово или этнически связанных форм религии и общества). Эта интерпретация отношения расы / этничности к христианству была особенно проработана в современных исторических контекстах в свете аргументов о том, что раса / этничность являются естественными, биологическими чертами.

Современное сопротивление размышлениям о раннехристианском самоопределении в терминах расы частично является реакцией на наследие современных представлений о расе в том виде, в каком они возникли в романтизме и научном расизме. Интерпретация происхождения христианства, сформулированная французским филологом девятнадцатого века Эрнестом Ренаном, иллюстрирует то наследие, которое пытались оспорить ученые, занимающиеся продвижением гражданских прав, такие как Сноуден и Рейтер. *Жизнь Иисуса* Ренана 1863 года была чрезвычайно популярна. Она выдержала более шестидесяти одного издания на французском языке, была переведена на английский и немецкий языки и получила широкое распространение в течение года после публикации.²⁶ Считается, что его работе приписывают введение “расовых категорий в теологические дискуссии”. Для Ренана Иисус был *арийским* евреем, а его главные соперники, фарисеи, были евреями-семитами.²⁷ Это расовое сопоставление позволяет Ренану изобразить христианство как естественное следствие иудаизма, в то время как его категория “арийский еврей” также позволяет ему написать, что христианство “с течением времени избавилось почти от всего, что оно взяло от расы, так что те, кто считает христианство арийской религией по преимуществу, во многих отношениях правы”.²⁸

К концу девятнадцатого века попытка Ренана приравнять христиан к определенной расе была в значительной степени сведена на нет — по крайней мере, в академии — и была заменена широко распространенным представлением о христианстве как о том, что оно решительно не

является расой. В изучении христианства, и особенно христианских истоков, этот сдвиг привел к акценту на определении разницы между христианством и иудаизмом как между идеально универсальной религией и религией определенного народа.

Это наследие было как положительным, так и отрицательным. С положительной стороны, по крайней мере, с начала девятнадцатого века представление о христианском происхождении как о расово инклюзивном и эгалитарном поддерживало оппозицию христианским и нехристианским практикам, которые санкционируют дифференцированное обращение по признаку “расы”. Особенно в Северной Америке, некоторые библейские отрывки сыграли решающую роль в формулировании трансцендентности расовых различий как первоначального христианского идеала, особенно в рамках афроамериканской библейской интерпретации, для борьбы с белым христианским расизмом. “Бог нелицеприятен, но в каждом народе тот, кто боится [Бога] и творит правду, принимается [Богом]” (Деяния 10: 34-35); “Ибо [Бог] от одной крови сотворил все народы мира для обитания по лицу земли” (Деяния 17: 26); и “Нет ни иудея, ни еллина, ни раба, ни свободного, мужчины и женщины: ибо все вы одно во Христе Иисусе” (Гал. 3: 28) - вот три наиболее известных отрывка из Нового Завета, которые цитируются, чтобы бросить вызов расистским формам христианства.²⁹ Интерпретация этих отрывков из Нового Завета как указывающих на явно нерасифицированное христианское происхождение, зависит от исторической модели христианской истории, которая со временем переходит от “чистых” истоков к менее чистым реализациям христианства. Когда христианские практики и структуры способствуют расистскому и этноцентрическому угнетению, этот результат часто интерпретировался как неспособность реализовать универсалистские и эгалитарные идеалы, присущие раннему христианству.³⁰ Этот аргумент предполагает четкое различие между универсализмом и этнической / расовой спецификой. Несмотря на важность для антирасистских выступлений, особенно усилий по защите гражданских прав в Северной Америке, определение христианства в отличие от расы не решило проблемы современного расизма. Это построение универсализма также парадоксальным образом увековечивает антииудаизм во имя антирасизма.

Апелляции к универсализму раннего христианства также имели негативное наследие, поскольку утверждения о том, что раннее христианство преодолело этнорасовые различия, часто формулировались поверх определения еврейства и вопреки ему. “Этническая принадлежность”, в частности, продолжает всплывать в качестве важнеего объяснения различий между евреями и христианами, как в римский период, так и в настоящее время. Авторы недавней книги о религиях Римской империи, например, прямо заявляют: “Христианству не хватало этнических связей иудаизма”.³¹ То есть современное понимание этнической принадлежности как неотъемлемого и неизменного использовалось специально для того, чтобы отличать ранних христиан от других евреев. В христианских интерпретациях такого рода различие чаще всего отражает негативное отношение к иудаизму, потому что универсализм христианства определяется как улучшение исключительной особенности иудаизма.³²

Я живу в стране, которая по-прежнему глубоко расистская, и в которой также сохраняется антииудаизм, что стало ясно из споров вокруг фильма Мела Гибсона *"Страсти Христовы"* 2004 года. Кроме того, во второй половине двадцатого века во многих частях мира (например, в Руанде и Бурунди, а также в бывшей Югославии) усилились насилие и геноцид, совершаемые по этническому признаку. Мое желание сформулировать систему интерпретации, которая

противостоит как расизму, так и антииудаизму, приводит меня к тому, что я отдаю предпочтение взгляду на расу и этническую принадлежность, который обычно не использовался для интерпретации раннехристианского самоопределения. Я пытаюсь выполнить две вещи одновременно: во-первых, объединить текущие усилия по демонтажу расистской логики в настоящем, особенно когда она проявляется в развертывании американского превосходства белых, предлагая прочтение христианского происхождения, в котором задействованы альтернативные конструкции и оспаривание расы и этнической принадлежности; и, во-вторых, объединить усилия по демонтажу христианского антииудаизма, подвергая сомнению прочтения, которые натурализуют различия между христианством и еврейством по оси этническое / неэтническое, где этническая принадлежность определяется как данная биологическая категория. Эти цели являются частью моей более широкой феминистской приверженности идее о том, что расизм и антииудаизм порождаются и поддерживаются по отношению к другим сетям угнетения, особенно к сексизму, гетеросексизму и классицизму.

Я убежден, что интерпретационные рамки, которые неявно или явно делают расу или этническую принадлежность основным местом различия между еврейством и христианством в древнем мире, будут продолжать порождать вредный современный парадокс. Если христианство определяется как идеально нерасовое или неэтническое, в отличие от еврейства, то даже критика *внутри* христианства по поводу неспособности традиции реализовать этот идеал может непреднамеренно усилить форму христианского антииудаизма с расовыми оттенками. Другими словами, определения расово инклюзивного идеала христианства увековечат расово нагруженную форму антииудаизма, если подразумеваемой точкой контраста с инклюзивностью христианства является еврейство.³³ Более того, эта модель рискует сохранить привилегии белых, позиционируя христианство как неотъемлемо отдельное от этнической принадлежности / расы и предлагая белым проблематичную лазейку, позволяющую избежать изучения того, как расизм внедрился в доминирующие формы христианской теологии и практики.³⁴

Чтобы помочь устранить этот парадокс, я перечитал ряд раннехристианских текстов, в которых христианство понимается как всегда замешанное на более широкой культурной борьбе за формы принадлежности и идентификации. Вместо того чтобы предполагать, что этническая принадлежность и раса являются фиксированными аспектами идентичности, я рассматриваю эти концепции как динамичные и характеризующиеся взаимодействием апелляций к текучести и неизменности. Это не последнее слово, но оно призвано открыть новые направления для разговоров и дебатов среди историков и тех, кто интересуется этими современными проблемами. Я нахожу двустороннюю концептуализацию расы и этнической принадлежности убедительной не только для нашего времени, но и для античности. Это не потому, что это единственный способ говорить об этих концепциях, или потому, что я рассматриваю современные и древние идеи как одно и то же. Такой подход позволяет нам сделать раннехристианский дискурс “познаваемым”, но не требует, чтобы мы разрушали исторические различия.

Мой аргумент двоякий: необходимо объяснить, почему и как ранние христиане использовали понятия народности для определения самих себя, а также тщательно проанализировать наши нынешние привычки мышления и предположения о расе, этнической принадлежности и религии при написании истории. Наше понимание расы и этнической принадлежности имеет

свою собственную современную историю, которая требует как расследования, так и изгнания нечистой силы.

Использование термина “Раса” в данном исследовании

Те, кто чувствует себя комфортно, говоря о расе и этнической принадлежности применительно к раннему христианству, обычно настаивают на том, что раннее христианство определялось в противовес этим категориям. Другие, однако, настаивают на том, что “раса” - неподходящая категория для использования в раннехристианской истории. Особенно после публикации первого тома “*Черной Афины*” *Мартина Берналя* в 1987 году “раса” потеряла популярность как аналитическая категория классической античности.³⁵ Аргументы против использования слова “раса” основаны на определении расы как четкого, неизменяемого, основанного на биологии и особенно обозначаемого цветом кожи. Определяемая таким образом, раса (в отличие от “этнической принадлежности”) считается неуместной для античности, поскольку она является анахронизмом. Поскольку эта конкретная формулировка не встречается в сохранившихся древних средиземноморских текстах, логично предположить, что не следует привносить понятие “раса” в изучение античности. Эти ученые настаивают на том, что современные биологические определения расы именно такие - современные — и подразумевают, что “раса” как категория не может быть определена никаким другим способом. В результате они утверждают, что “мы должны стремиться к тому, чтобы оно было исключено как из общественного, так и из частного употребления”.³⁶ Напротив, эти ученые склонны рассматривать “этническую принадлежность” как подходящую категорию для анализа средиземноморской древности.³⁷

На кону в этих возражениях и данном решении стоят, по крайней мере, три вещи: мнение о том, что “этническая принадлежность” достаточно отлична от “расы” и, следовательно, что первая может служить релевантной категорией для исторического анализа, в то время как от последней следует отказаться; озабоченность по поводу отказа от исторического метода, который приводит прошлое в соответствие с условиями настоящего; и озабоченность по поводу пагубности “расы” из-за ее связи с расизмом.³⁸ Мы можем ясно видеть эти моменты в выпуске 2001 года *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, посвященном расе как аналитической категории средневековой истории. В своем заключительном эссе к изданию Уильям Честер Джордан выражает скептицизм по поводу полезности этого термина: “Я не могу доказать, - пишет он, - но я не верю, что читатели в достаточной степени откажутся от своих современных представлений о расе просто потому, что ученые переопределяют концепцию в соответствии с современными представлениями, так что средневековая раса может включать изменения и независимые небиологические маркеры”.³⁹ Джордан предполагает, что расу можно рассматривать только как “предположительно фиксированную категорию”, тогда как этническая принадлежность предпочтительнее, потому что ее “можно (не всегда, но можно) понимать как процесс”.⁴⁰ Он, конечно, не одинок в своем мнении о различиях между расой и этнической принадлежностью.⁴¹ Джордан не говорит, что ученые *не могут* переопределить расу, но он сомневается, что читатели примут такие альтернативные интерпретации расы. Он делает важное замечание о пагубных последствиях ассоциации расы, в частности, с неизменяемостью — проблемой, которой, по его мнению, этническая принадлежность потенциально может избежать.

В оставшейся части этого раздела я отвечу на эти опасения тремя основными моментами. Во-первых, меня не убеждает то, что большинство ученых проводят различие между “расой” и “этнической принадлежностью”, чтобы оправдать исключение термина “раса” из исторического анализа. Хотя в этой книге термины намеренно используются как взаимозаменяемые, это не потому, что я думаю, что они обязательно синонимичны;⁴² скорее, я привлекаю внимание к их неточности — как в современный момент, так и в их связи с древними категориями культурных различий. “Этническая принадлежность” также является современной категорией, поэтому ее соответствие для интерпретации раннего христианства (или средневековой истории) не более и не менее очевидно, чем “раса”. Во-вторых, нам нужно пересмотреть обвинение в анахронизме в свете более широких вопросов о том, как мы пишем историю. “Раса”, “этническая принадлежность” и “религия” - все это современные категории. Вопрос о целесообразности использования этих категорий для описания древнего самопонимания частично связан с тем, как сформулировать интерпретативную структуру, которая учитывает исторические различия, оставаясь при этом понятной интерпретатору. Но речь также идет о том, как определить эти понятия сейчас, утверждая разницу между настоящим и прошлым. Мы можем использовать современные категории в разговоре с древними, не стирая их различий, даже если мы должны также признать, что можем понять эти различия только через призму нашего настоящего. В-третьих, хотя я разделяю стремление избежать увековечения пагубных последствий расизма, я не думаю, что мы избежим их, избегая термина “раса”. В эпоху геноцидальных “этнических чисток” в Руанде и бывшей Югославии этноцентризм оказался таким же пагубным, как расизм. Более того, замена расы этнической принадлежностью затушевала расистские аспекты использования этнической принадлежности для отличия евреев от христиан.

Один из самых известных аргументов о неуместности термина “раса” для ранних христиан стал известен благодаря Фрэнку Сноудену-младшему, который утверждал, что, проводя различия между людьми, которые мы могли бы назвать “расовыми”, древние жители Средиземноморья, тем не менее, радикально отличались от современных американцев и европейцев тем, что они не придавали значения цвету кожи. Хотя она сама не использует термин “раса” применительно к древности, Гей Байрон бросила серьезный вызов тезису Сноудена, а также историческим реконструкциям христианства как религии, в которой “раса” не имела значения, продемонстрировав широкий спектр раннехристианских текстов, в которых “чернокожие” или “эфиопы” используются по-разному.⁴³ Байрон не утверждает, что нет разницы между современным расизмом и риторикой, которую она интерпретирует в раннехристианских текстах, но ее работа исключает утешительную идею о том, что был “золотой век” раннего христианства с точки зрения того, как функционировало древнее понимание человеческих различий. Она исследует, как чернота, а также лица, классифицируемые как “эфиопы” и “египтяне”, вплетены в раннехристианский язык — как положительно (чтобы указать на универсальность христианства, на то, что оно включает даже “экзотических” иных со всех концов земли), так и отрицательно (чтобы указать на проблематичного “другого” внутри). Работы Сноудена и Байрона являются хорошими примерами того, как современные опасения по поводу формулирования и распространения расовой дискриминации влияют на темы, к которым обращаются историки. Эта книга дополняет работу Байрона, исследуя другой набор риторических практик. Я показываю, как христиане воспринимали себя не только как группу, сформированную из представителей других народов, но и как сам народ.

Даже если кто-то разделяет мнение о том, что может быть трудно заставить читателей “отбросить свои современные представления о расе” и принять возможность того, что “средневековая раса может включать изменения и независимые небиологические маркеры”, жизненно важно помнить, что эта трудность существует отчасти потому, что *сегодня* многие люди думают о расе как о чем-то, что люди в прошлом *привыкли* считать неизменным. Повествования об истории расы обычно усиливают это восприятие. Такие истории расы часто стремятся выявить исторические “истоки” концепции. Несмотря на то, что это согласованная современная концепция, существует очень мало единого мнения о том, когда именно и где зародилась “раса”. В качестве аргумента, который покажется вполне знакомым ученым и изучающим раннее христианство, Энн Столер отмечает, что эти поиски истоков расы в настоящее время выполняют скорее санкционирующие функции, чем обеспечивают получение знаний о “расе”. Еще более применимой к этому исследованию является точка зрения Столера о том, что, независимо от того, когда и где они отождествляют начало “расы”, эти нарративы изображают расу как изначально наделенную фиксированностью. Как она объясняет, “эта приверженность понятию фиксированности основывается на предположении, что фиксированность коренится в общепринятой биологической модели расы, что для нее решающее значение имело некое понятие “неизменности” и что раса была концепцией, без проблем воспринимаемой как “естественная””.⁴⁴ Истории расы часто повествуют об изменении со временем понимания расы с “фиксированной” на “сконструированную”. Эта повествовательная арка позиционирует интерпретатора среди тех, кто пришел к признанию фальшивости фиксированности расы, в то же время интерпретируя фиксированность как фундаментальную черту расы в прошлом.

Исследование Столера о колониальной Голландской Индии демонстрирует, что представление о том, что раса изменчива, однако, не является результатом вызовов научному расизму двадцатого века. В колониях она утверждает:

Раса никогда не могла быть вопросом только физиологии. Культурная компетентность в голландских обычаях, чувство “принадлежности” к голландской культурной среде, ‘дистанция’ и неприязнь к яванским обычаям, а также соответствующие бытовые условия, стили воспитания и моральная среда составили этнографию расы. Каждый из них в разной степени и со стратегическим приоритетом имел решающее значение для определения в законодательстве и повседневной практике, кто должен был иметь доступ к каким привилегиям и кто должен был считаться европейцем.⁴⁵

То есть, даже когда расовые классификации представляются как “фиксированные”, диапазон колониальных практик и институтов, созданных для управления этими якобы фиксированными различиями, а также “проскальзывание” в том, как люди классифицируются минимально, предполагают, что раса воспринималась как изменчивая, даже если эта изменчивость отрицалась. Столер убедительно предполагает, что “пористость, которую мы придаем современной концепции расы, может быть текучестью, фундаментальной для самой концепции, а не отличительной чертой нашего постмодернистского момента”.⁴⁶

Ряд ученых поддерживают альтернативный подход Столера к расе, отмечая, что в прошлом “раса” рассматривалась как изменчивая: “Представления Ламарка о том, что приобретенные признаки могут передаваться по наследству, и что изменчивость человека зависит от условий окружающей среды, были такой же частью расового мышления и практики девятнадцатого

века, как и те, которые были более сосредоточены на неизменности черт”.⁴⁷ Как выразился Питер Харрисон: “В наш нынешний век, когда дарвинистский взгляд на влияние наследственности и окружающей среды считается само собой разумеющимся, мы не можем не согласиться с этим”. склонны забывать, что до девятнадцатого века вера в наследование приобретенных характеристик была широко распространена”. Эта логика, часто называемая “ламаркистской” в честь знаменитого соперника Дарвина, распространялась и на религию. Можно также приобрести и передавать хорошую или ложную религиозность: “Наиболее распространенным наследственным религиозным недугом было идолопоклонство”.⁴⁸

Работа Харрисона не только поддерживает восприятие расы как изменчивой, но и усложняет проведение различий между расой, этнической принадлежностью и религией. В Британии и Европе раннего нового времени вопросы о человеческом разнообразии (особенно вызванные “открытием” Америки, колонизацией, торговлей и рабством) обсуждались европейцами как вопросы религиозного разнообразия; в свою очередь, религиозное разнообразие могло использоваться для объяснения расовых различий или коррелировать с ними.⁴⁹ Для европейцев семнадцатого века, заинтересованных в прослеживании происхождения как европейских народов, так и “новооткрытых” народов, библейский нарратив определял направление анализа. Народы были классифицированы по отношению к детям Ноя,⁵⁰ и именно связь между детьми Ноя и их религиозными практиками рассматривалась как определяющая другие национальные или расовые особенности.⁵¹ Таким образом, задолго до того, как проповедники Американского Юга связали “наследственный недуг” Хама с расой и рабством на расовой почве,⁵² европейские христианские авторы определяли этот недуг в терминах *религии*: “Идолопоклонство имело, говоря современным языком, генетическую основу и в результате было характерно для определенных рас — тех рас, которые произошли от Хама”.⁵³

Историки Северной Америки также показали, что расовые различия в европейских колониях определялись по религиозному признаку еще до того, как было введено трудовое рабство, и в конечном итоге биологические науки стали привилегированными объектами для определения расы.⁵⁴ В других европейских колониях, таких как Индия, только в середине девятнадцатого века “раса приходит на смену религии как определяющая характеристика британской нации и ее права на имперское правление”.⁵⁵ Несмотря на это, религия и этническая принадлежность / раса остаются тесно взаимосвязанными в колониализме, поскольку религиозное обращение могло восприниматься и предполагалось иметь этнические / расовые последствия, особенно как вызов современным дискурсам о неизменности этнической или культурной идентичности.⁵⁶

Поскольку с течением времени раса определялась по-разному, мы должны спросить, что поставлено на карту современными учеными при исключении расы из исторического анализа классической древности путем разграничения значения “расы” в соответствии с одним конкретным современным определением, особенно с тех пор, как классицисты (среди прочих) начали изучать, каким образом сами инструменты изучения древней истории имеют свои собственные современные истории, которые включают как соучастие, так и сопротивление современному расизму и этноцентризму.⁵⁷

Несмотря на то, что и этническая принадлежность, и раса являются современными концепциями, многие ученые рассматривают этническую принадлежность, но не расу, как жизнеспособную аналитическую категорию для интерпретации древнего средиземноморского мира, включая периоды эллинистической и римской империи.⁵⁸ Как можно исключить одну

современную концепцию и исключить другую? Это очевидное противоречие имеет прямое отношение к тому, как они определяются относительно друг друга в настоящем.

Этническую принадлежность нельзя понимать без привязки к расе, поскольку это термин, введенный в обиход в середине двадцатого века специально как альтернатива биологически обоснованному пониманию расы. Само различие между этими понятиями также следует рассматривать в свете обстоятельств — особенно Второй мировой войны и движения за гражданские права, — которые сделали желательной формулировку такой категории, как этническая принадлежность, в качестве альтернативы биологическим идеям о расе, которые использовались для классификации людей способами, поддерживающими программы геноцида, колониализма, рабства и классовой эксплуатации. В Америке двадцать первого века мы все еще боремся с наследием идей девятнадцатого и двадцатого веков о расе как биологическом или естественном понятии и расистской социальной политике, которая продолжает лежать в основе этих идей. Утверждение о том, что этническая принадлежность может восприниматься как изменчивая, в то время как раса может восприниматься только как неизменная, не выдерживает критики. Биологические определения расы в значительной степени стали рассматриваться как продукт конкретных исторических и социальных обстоятельств в современной европейской и американской истории; это парадоксальным образом предполагает, что раса является социокультурной категорией, даже несмотря на то, что ее "натурализованные" ассоциации фактически выдвигаются на первый план при введении понятия "этническая принадлежность". Тем не менее, и этническая принадлежность, и раса продолжают *казаться* "естественными", и этническая принадлежность часто используется с биологическими или генетическими коннотациями, когда используется для передачи идентичности, связанной с рождением (а не только с воспитанием, предпочитаемой едой, одеждой или музыкой).

Нам также нужно помнить, что "религия" - это современная конструкция, с помощью которой определенные явления идентифицируются как относящиеся к виду "религия". Классификация явлений внутри этого вида - относительно недавнее предприятие.⁵⁹ Таким образом, даже если кто-то утверждает, что христиане второго века создали и практиковали религию иного типа, чем христиане-копты или лютеране двадцатого века, убедительность аргумента основывается не на историческом "доказательстве", которое он приводит, а скорее на концептуализации того, что может повлечь за собой религия, и того, как человек интерпретирует и классифицирует исторические источники в рамках концепции.

Я с подозрением отношусь к тому, что некоторые современные концепции, по—видимому, рассматриваются как непроблематичные для анализа древности - например, религия, этническая принадлежность и гендер, — в то время как другие стали "запретными" ("раса" и все чаще "сексуальность"). Использование знакомых категорий не исключает анализа, который дестабилизирует современные значения. Существует множество исследований, в которых рассматриваются различия между нашим современным пониманием семьи, пола и социального статуса (например, созданного в результате рабства) и древними представлениями. Все чаще сексуальность рассматривается как современное понятие, не имеющее прямой корреляции с древностью; тем не менее, многие исследования исследуют "предысторию" этого понятия или все еще используют современный термин. Ценность использования наших современных категорий расы и этнической принадлежности для обсуждения раннехристианского

самоопределения заключается в современном контексте и последствиях исторической интерпретации.

В своем введении к антологии теорий этнической принадлежности Вернер Соллорс в заключение косвенно подчеркивает необходимость дальнейшего внимания к тому, как мы изучаем этническую принадлежность и расу в связи с религией. Отмечая неопределенность относительно филологического происхождения английского термина “раса”, он рассуждает о гипотезе, что оно происходит от испанского и кастильского термина *раза*:

Оно использовалось в кастильском ... для описания (и изгнания из Испании) людей, “запятнанных” еврейской и мавританской кровью — отсюда, как мы могли бы подумать, “раса” в “физическом” и “видимом” смысле. Тем не менее, список людей, к которым применялась доктрина чистоты крови (*limpieza de sangre*), продолжался и включал потомков еретиков и “*penitenciados* (осужденных инквизицией)”. Таким образом, в этом ужасном начале понятие “раса” основывалось вряд ли на восприятии “фенотипических” различий, но на религиозно и политически, следовательно, “культурно” определенном различии, которое законодательно считалось наследственным, врожденным и неизменным.⁶⁰

Меня не интересует, действительно ли Соллорс определил происхождение термина “раса”. Скорее, я хочу подчеркнуть два момента: во—первых, мы не должны преувеличивать различия между расой и этнической принадлежностью, поскольку в этом примере “*раза*” было то, что мы сейчас назвали бы “этническим” различием”.⁶¹ Во-вторых, выявляя культурную основу для определения *раза* в контексте испанской инквизиции и ее последствий, мы находим пример того, как религия и раса / этническая принадлежность могут взаимодействовать. В этом примере определение *раза* пересекается с определением религии: чтобы определить, кто считается подлинным христианином, а также подлинным испанцем, христианские власти также сформулировали представления о расе. Этот проект классификации был частью более крупного политического и колониального проекта, имеющего значение для определения пола, колониального и политического статуса, а также расы / этнической принадлежности и религиозности.⁶² В средневековом и раннем современном испанском контексте на континенте и в колониях религиозность и раса тесно переплетены.

Я не утверждаю, что наши современные представления о расе и этнической принадлежности, которые сами по себе могут варьироваться довольно широко, разделялись жителями древнего средиземноморского мира. Важные различия между дискурсами, породившими современное национальное государство, и теми, что породили Римскую империю, а также между дискурсами, породившими разнообразные движения, которые мы анализируем под общей рубрикой “раннехристианские”, и теми, которые служат современным христианам, поднимают вопросы о том, как мы используем исторические чтения на службе современных аргументов. Сама наша способность утверждать, что *существуют* важные различия (или преемственность), всегда определяется настоящим и всегда имеет последствия для настоящего. Если я настаиваю на разделении средиземноморского мира поздней античности и наших дней, эти различия также подчеркивают случайный характер современных способов мышления.

Чтобы оценить сильные и ограниченные стороны исторического анализа, нам нужно рассмотреть по крайней мере три вещи: историю интерпретационных рамок, которые мы используем для понимания древних источников, нынешний контекст, в котором мы пишем, и исторический период, в который были созданы раннехристианские тексты. Это тройственное

рассмотрение исторической интерпретации имеет важные последствия для того, как мы проводим границы вокруг таких понятий, как “раса”, “этническая принадлежность” и “религия”, а также “гендер”, “сексуальность” и “идентичность”.

То, что, по мнению Столер, является фундаментальным для концепции расы, сочетанием риторической и материальной текучести и фиксированности,⁶³ - это именно то, что многие древние историки и классицисты сейчас формулируют как характеристику древней этнической принадлежности и “культурной идентичности”.⁶⁴ Действительно, ее описание этнографии расы в Голландской Индии напоминает сеть проблем, которые появляются в текстах, пытающихся определить римскость, гречность, еврейство, а также христианство. Например, Грег Вулф убедительно доказывал, что римляне “едва ли вообще ценили общее происхождение и рассматривали материальную культуру и мораль как гораздо более важные составляющие своего самоощущения”.⁶⁵ Для римлян также было характерно объединение ранее разрозненных народов: “Римская идентичность в необычной степени основывалась на членстве в политическом и религиозном сообществе с общими ценностями и *нравами* (обычаи, мораль и образ жизни)”.⁶⁶ И, что особенно важно, римский *mos maiorum* сам по себе был обоюдоострым принципом. концепция, призывающая к стабильности (“пути предков”), хотя, тем не менее, постоянно пересматривается: “Не было возможности заморозить унаследованную идентичность римлянина, основанную на *mos maiorum*; путь предков всегда оспаривался и менялся”.⁶⁷ Подобно римлянам, ранние христиане не рассматривали происхождение как препятствие (или предварительное условие) для того, чтобы стать христианами; тем не менее, христиане также разрабатывают и ритуально уточняют утверждения о первородстве как основе для определения христианской общины. Все чаще при изучении древних материалов принимаются во внимание риторические утверждения о том, что эти категории коллективной идентификации обладают некой фундаментальной реальностью, а также отмечается, насколько они податливы.⁶⁸

Наконец, я хочу обратиться к аргументу “избегайте гонок, потому что это вредно”. Некоторые классицисты, такие как Джонатан Холл, признают сходство между современными взглядами на расу как социально сконструированную категорию и его определением древней этнической принадлежности. Несмотря на это, Холл выражает неуверенность относительно того, “перерос ли термин “раса” свое беспокойное прошлое настолько, чтобы вернуться в современный социально-научный дискурс”.⁶⁹ Если мы хотим выйти за рамки расизма, мы не можем ждать, пока он перерастет свое беспокойное прошлое сам по себе; скорее, нам нужно противостоять неуловимой эластичности расы, поскольку расизм сохраняется даже тогда, когда раса была разоблачена как конструкт.⁷⁰

Поскольку наши интерпретирующие модели для изучения древнего прошлого были сформулированы и пересмотрены в рамках расистских культур, нам необходимо сохранить этот термин активным, чтобы иметь возможность исследовать, как наши интерпретирующие модели кодируют и, таким образом, увековечивают определенные представления о расе.⁷¹ Взаимозаменяемо используя термины “раса” и “этничность”, я выражаю свое мнение о том, что ни один из этих терминов не имел однозначного аналога в древности; более того, этот выбор указывает на то, что эти термины невозможно четко разграничить даже в современном языке. Я также хочу, чтобы современные читатели были внимательны к современным задачам исторической работы. Исключая категорию расы из работы по классической древности, мы рискуем подразумевать, что наше современное наследие расового мышления может быть

отключено при изучении древних текстов и что наши версии древней истории либо неуместны, либо чужды тому, как мы решаем вопросы человеческого сходства и различий в настоящем.

Современное изучение религии совпадает с современным изучением расы и этнической принадлежности

Мы привыкли думать о науке, особенно о биологических науках, как о месте, где хранятся авторитетные знания о расах. Но мы видели, что “религия” уже была сферой производства идей о расовых различиях.⁷² Изучение религии сформировалось как отдельная дисциплина с собственными академическими отделами в конце девятнадцатого века, как раз в тот момент, когда формировались современные научные дисциплины, завоевывавшие рынок культурного авторитета. Что меняется с построением религии как академической дисциплины, так это не столько взаимосвязь способов мышления о расе и религии, сколько доминирующая эпистемологическая основа для этого. Этот сдвиг частично происходит параллельно с консолидацией современных академических дисциплин и за счет нее.⁷³ Безусловно, этот сдвиг монументален, потому что он приводит к очевидному разделению расовых и религиозных дискурсов. Религия сама по себе создается как объект научного исследования, *параллельный* расе, а не как место производства “расы”. Я не хочу сказать, что религия уже не была дискурсивной и культурной областью до того, как ученые так окрестили ее, скорее, восприятие этой категории изменилось.

Ученые, формирующие изучение религии, признали, что эта зарождающаяся дисциплина приобрела бы наибольшее влияние, если бы ее практикующие представляли свою работу как научную по методу и подходу. Они не только называли свои занятия научными, но и приняли идеал ценностно нейтрального эмпирического исследования, направленного на создание постоянно расширяющихся “объективных форм знания”.⁷⁴ Этот идеал отстраненного наблюдателя, который создает объективные факты, является отличительной чертой современных научных практик и дисциплин. Как отмечали, в частности, Нэнси Лейс Степан и Сандер Гилман, одним из тревожных последствий этой эпистемологии является то, что она децентрирует и часто отключает политические и моральные вопросы, поскольку этот режим знания утверждал, что может предложить “объективные, нейтральные ответы” о человеческих различиях.⁷⁵ Поскольку ученые конца девятнадцатого века оттачивали эту эпистемологию с помощью науки о расе, поле и сексуальности, а также поскольку изучение религии прилагало огромные усилия, чтобы заявить о себе как о гуманистической науке, было бы удивительно не обнаружить идеи о расе и поле в моделях, используемых для построения “религии” и ее изучения.

Эти научные практики утверждали в качестве объективного знания идеи о расе и этнической принадлежности, которые были сконструированы в органических метафорах секса, размножения и крови и через них — идеи, которые уже витали в воздухе и особенно ярко проявлялись в конструкциях национализма. Понятие нации, совпадающее с расой, и романтическая идея расы как неизменной и определяемой “землей и особенно кровью”,⁷⁶ были центральными, например, в формулировании немецкого национализма, но, в свою очередь, также отразились на прочтении истории, особенно исторического развития других народов — Израиля, а также других древних народов, включая дорийцев и греков.⁷⁷ Регина Шварц приводит наглядный пример того, как известный библейский критик Юлиус Велльхаузен опирался на такие метафоры:

Знакомые органические метафоры девятнадцатого века управляют его дискурсом: врожденные тенденции “прорастают”, семя “расцветает” в нацию Будь то рост организма или срастание геологических отложений, это та картина, которую он быстро применяет не только к развитию текста, но и к его сюжету, то есть к собственному рассказу библейского повествования об истории. Ловко, почти незаметно для нас, история Германии становится историей Израиля.⁷⁸

Гетеросексуальность, секс и раса не только натурализуются посредством взаимно составляющих органических метафор; что более зловеще, эти натурализованные концепции обретают как яркую, конкретную жизнь, *так и* скрытую жизнь, которая их поддерживает. Конкретно, они институционализированы социальной и политической политикой, правовыми постановлениями и тому подобным — это наиболее очевидно при сегрегации по профессии и месту жительства.⁷⁹ Незаметно эти метафоры скрываются в основах большинства академических систем определения и изучения истории, естественных наук, антропологии и религии, а также других областей. В этих контекстах органические метафоры могут появляться замаскированными как утверждения о тотальности истории, как эволюционный дискурс и как типологии религии.⁸⁰ Метафоричность, которой наделены эти концепции и модели, часто остается незамеченной, поскольку научные эксперименты с органической материей — телами — могут трансформировать органические метафоры в воспринимаемые истины об организмах.

В академическом изучении религии раса служит маркером для различения типов религий. В конце девятнадцатого века ученые спорили о том, как определить и классифицировать религии, но часто соглашались с тем, что существуют два основных типа — даже если они расходились во мнениях относительно определяющих черт этих типов. Уильям Уитни описал это двоякое деление как “расово-религиозное” и “религия, исходящая от отдельного основателя”;⁸¹ то есть, для Уитни раса служит первичной основой для двух крупнейших классификаций религий. Напротив, современник Уитни Корнелиус Тиле выступал за альтернативную дихотомическую классификацию — между “природными” и “этическими” религиями. Во многих отношениях альтернатива Тиле очень похожа на альтернативу Уитни. В обоих случаях первая разновидность религии (“раса” или “природа”) соответствует местным, коренным религиям, тогда как вторая (от одного основателя или “этическая”) имеет “богооткровенный” или пророческий компонент.⁸²

Чего, однако, достигает классификация Тиле, так это повторения значения расы. Раса отнюдь не исчезла, теперь она выступает в качестве важнейшего фактора в различении между “этическими” религиями. По мнению Тиле, религии природы привязаны к определенным расам, государствам или нациям; но он считает, что это также справедливо почти для всех этических религий. Тиле пишет: “Большинство религий ограничивают себя определенным народом или национальностью, они являются неотъемлемой частью цивилизации, к которой они принадлежат; но только эти две религии [христианство и буддизм] обращаются не к какому-то одному народу, а ко всем людям и к каждой нации на ее собственном языке”.⁸³ Большинство этических религий связаны этнически или национально, в то время как немногие выходят за эти рамки. Таким образом, Тиле использует расу как способ определить небольшую группу религий, включая христианство, как исключительную, поскольку она не связана с расой.

Различие между религиями, рассматриваемыми как этнорасовые (и обычно географически специфичные), и теми, которые являются универсальными (в стремлении, если не в реальности), не подразумевает какого-либо единого вида отношений между “расой” или

“этнической принадлежностью” и “религией”, но несет в себе ценностное суждение, поскольку универсальные религии часто изображаются как эволюционные преемники религий, привязанных к определенной социальной или культурной группе или региону: идеал состоит в том, чтобы превзойти частное.⁸⁴

Раса и этническая принадлежность использовались не только для классификации и сравнения религий друг с другом в данный момент, но и для установления взаимоотношений между религиями с течением времени. В социально-политическом контексте, поддерживающем институционализированные дисциплинарные методы, в которых доминирует понятие прогрессивного времени и эволюции, это означает, что религии часто выстраиваются по принципу развития от наименее развитых к более развитым. Универсализация и индивидуализация (и секуляризация) являются привилегированными признаками культурного прогресса. При изучении христианства, и особенно христианских истоков, это привело к акценту на определении разницы между христианством и иудаизмом как между идеально универсальной религией и религией конкретного народа. Это также позволило замаскировать или отрицать важность того, что христианские общины сегодня все еще часто соотносятся с этнорасовыми сообществами (ирландские католики, греческие православные, норвежские лютеране, “черная церковь” и так далее). То есть идеи о расе и этнической принадлежности использовались для определения христианства как *особого вида* религии, универсальной, поскольку она не привязана к культурному признаку, в первую очередь к расе, несмотря на признанные связи в социальных структурах.

Хотя раса и этническая принадлежность могут использоваться для определения христианства, христианство часто служило, явно или нет, мерилom для определения религии в целом. Наиболее очевидными примерами этого являются способы, с помощью которых вера (или faith), идея божественности (или Бога) и священное Писание часто делались важными критериями для определения того, считается ли что-либо религией вообще (буддизм иногда не считается религией, потому что вера в бога отсутствует), или для определения того, что это за религия (например, различия между религиями, ориентированными на практику или ритуал, и религиями, ориентированными на веру, или религиями, которые утверждают, что есть только один Бог, в отличие от тех, которые утверждают, что богов много, или религиями, которые имеют набор различных религий). авторитетные тексты, такие как Библия, по сравнению с теми, которые этого не делают). При таком способе мышления аспекты, которые считаются центральными для христианства, особенно протестантского христианства, часто служили основой для создания теорий о религии в целом. Точно так же, как “религия” - это конструкция, контуры которой во многом обусловлены предположениями, проникнутыми христианским резонансом, так и “христианство” - это конструкция, не имеющая единичного проявления. То, что считается христианским, всегда было предметом переговоров, споров и пересмотра. Привилегированное положение христианства как немаркированного референта “религии” с его идеализированной конструкцией как превосходящей расу, означало, что раса и этническая принадлежность функционируют как индексы особых, маркированных религий.⁸⁵

Наука со времен Второй мировой войны стремилась опровергнуть подходы, которые заново описывают романтическое, социально-эволюционистское и позитивистское прочтение расы и этнической принадлежности, исторического развития народов и религий, а также подходы к религии, отдающие предпочтение христианству (особенно в его протестантских формах). Работа Регины Шварц о библейском монотеизме предлагает важный недавний пример; в своей

интерпретации Израиля и библейской истории она пытается объяснить как “повествование, которое имеет тенденцию конструировать идентичность как кого-то или нескольких людей, обособленных, с границами, которые можно нанести на карту, собственностью, которая может быть титулована”, так и постоянную нестабильность этой идентичности: “если ... параметры идентичности Израиля всегда очень спорны, если какой Бог разрешен, а какой нет, и какая женщина разрешена, а какая не оспаривается вечно, тогда идентичность нации и народа не нанесена на карту, а находится в процессе определения”. того, что его с тревогой рисуют и перерисовывают”.⁸⁶ Наиболее важно для этого исследования то, что Шварц продолжает связывать вопросы, поднятые этим противоречием, с историографическим методом и его последствиями:

Попытка библейского повествования сконструировать прошлое Израиля вполне может быть попыткой сконструировать Израиль, но это не проект немецкого историка, не конструкция в смысле возведения здания, или раскрытия национального духа, или расцвета органической личности. Вместо этого понятие “Израиль” является непоследовательным, раздробленным и множественным понятием: народ, связанный законом, которому они отказываются подчиняться; народ, который определяется своим кочевничеством, но которому обещана земля для поселения и начала ее завоевания; народ, который помнит (или перенимает) общую историю только для того, чтобы постоянно забывать о ней; народ, который обещает верность своему Богу только для того, чтобы сбиться с пути. И даже эти формулировки вводят в заблуждение своей стабильностью, поскольку каждая предполагает наличие “народа”, тогда как их определение в значительной степени является частью задачи этой истории.⁸⁷

При реконструкции истории раннего христианства нам нужно прислушаться к настойчивому требованию Шварца выявить расхождения как между историком, текстом и исторической реконструкцией, так и между риторикой текста и изображаемой исторической ситуацией.

Раса и этническая принадлежность в современном изучении происхождения христианства

Определения народности, расы и этничности как естественных, наследуемых и неизменяемых наложили свой отпечаток на изучение происхождения христианства. Религия не имеет внутреннего или необходимого отношения к расе или этнической принадлежности. Способы определения и интерпретации этнической принадлежности и расы в связи с развитием христианства до его легализации в 313 году сильно различались, но в целом служили формированию и укреплению понимания христианства как универсальной религии. Оба элемента этого описания, “универсальный” и “религия”, нагружены; их коннотации, как по отдельности, так и в сочетании, были сформированы, по крайней мере частично, в связи с формированием современных представлений о расе и этнической принадлежности, а также о поле и социальном статусе.

В этом разделе кратко описывается, как органические и эволюционные метафоры о расе и человеческих различиях скрываются в том, как ученые часто реконструируют раннехристианскую историю, создавая тем самым интерпретацию прошлого, которая увековечивает современные представления о расе, этнической принадлежности и религии, от которых нам не мешало бы избавиться. Задаваясь вопросом, какие предположения о расе, этнической принадлежности и религии формируют наши подходы к древней истории, мы можем понять, почему общепринятые интерпретационные рамки и пресуппозиции формируют интерпретации таким образом, что подавляющее большинство исторических источников

объясняет отсутствие или аберрантное раннехристианское самоопределение либо в терминах расы или этничности, либо как *расу*.

Специалисты по изучению происхождения христианства разработали свои собственные классификации религий. Мы находим отголоски концепции Тиле в объяснениях начала двадцатого века связи раннего христианства с его современным религиозным окружением. Например, в своем влиятельном исследовании обращения в древности, проведенном в 1933 году, Артур Дарби Нок проводит различие между двумя основными разновидностями религии. Он классифицирует большинство древних средиземноморских религий как связанные с определенными сообществами и / или народами, тогда как иудаизм и христианство, а также греческие философские школы он определяет как “пророческие” религии (характеризующиеся возможностью обращения).⁸⁸ В этой работе пророческие религии соответствуют тому, что Тиле называет этическими религиями.

Основные различия между двумя типами религии Нока сводятся к следующему: более старый, специфичный тип религии приписывается, дается, передается в культуре, поддерживается посредством практик и привязан к определенной группе населения или зависит от нее.⁸⁹ Второй, пророческий тип религии всегда приобретает и как таковой принимается как вопрос индивидуального выбора. Она ориентирована на веру и по своей сути не привязана к какой-либо группе населения или культуре. Тем не менее, Нок проводит различие между пророческими религиями на основе сферы их пророческого видения; то есть, подобно этическим религиям Тиле, пророческие религии различаются в том, являются ли они универсальными или ограничены определенной группой / людьми. Таким образом, он отличает иудаизм от христианства. Нок рассматривает иудаизм как имеющий универсальный потенциал, но в первую очередь ограниченный на практике одним народом. Христианство, напротив, по его мнению, возникло из иудаизма именно благодаря отходу от национальных, этнических ограничений и активному включению язычников в свое пророческое видение.⁹⁰ Для Нока не пророческое видение как таковое отделяет христианство от иудаизма, а скорее его полностью актуализированный универсальный охват.

Реконструкции истории раннего христианства, как правило, строились в связи с двумя центральными вопросами: “Какова первоначальная форма христианства?” и “Как и почему христианство ‘преуспело’?” Хотя на первый взгляд может показаться, что это не так, ответы на оба этих вопроса основаны на современных представлениях о расе. Эти вопросы были проблематизированы многими исследователями раннего христианства в течение последних нескольких десятилетий. Моя работа способствует этому импульсу, как привлекая внимание к скрытым способам, которыми идеи о расе поддерживают эти формулирующие вопросы, так и описывая преимущества разработки альтернативных формулирующих вопросов, которые затрагивают развертывание идей о расе и этнической принадлежности в раннехристианских текстах.

Первый вопрос, касающийся первоначальной формы христианства, носит генеалогический характер (в нефуколдианском смысле). Это предполагает, что мы можем определить сущность, взглянув на истоки, и что существует фундаментальная сущность, которую необходимо проследить. Он также содержит в себе предшествующий вопрос: что делает христианство другим, обособленным или уникальным (что позволяет нам даже говорить о его происхождении)? Затем христианство изучается неявно, в органических терминах, как форма

жизни, с предположением, что у этой формы жизни есть фундаментальная сущность или структура, которая может быть изменена в последующих поколениях, но которая может быть раскрыта путем прослеживания христианства до его первоначальных корней.⁹¹ В рамках этого направления вопросы связи между христианством и иудаизмом становятся особенно актуальной: если Иисус был евреем и его первые последователи были евреями — то есть, если христианство само по себе восходит к иудаизму — тогда в чем суть христианства, которая не является еврейством?⁹²

Я хочу подчеркнуть два момента, касающиеся сложных способов ответа на этот вопрос. Во-первых, этот вопрос требует ответа, который определяет христианство как специфическое и отличное от иудаизма, если не от всего остального того времени. С конца девятнадцатого века привилегированным маркером для различения явлений, включая религию, была органическая, биологизированная раса. Это означает, что существовала бы сильная тенденция определять христианство в терминах с расовым оттенком, моделировать суть различий христианства, используя органические метафоры, связанные с конструированием расовых различий между людьми. Таким образом, мы могли бы ожидать, что современные представления о расовых различиях поддержат генеалогические ответы на вопрос об изначальной сущности христианства.⁹³

Мое второе замечание, однако, заключается в том, что расово обоснованная модель христианства должна была быть отвергнута, даже когда она возвращается, чтобы преследовать. Это отрицание основывается на картине, о которой я упоминал ранее, христианства как разновидности религии, которая определяется тем, что она не связана с расой, и более высокой ценностью, придаваемой христианству на этой основе. По иронии судьбы, мы можем не видеть, как при разворачивании концепции развития христианская история трактуется именно как *история народа*.⁹⁴ То есть мы не видим, что многие структурирующие категории и объяснения, используемые для построения схемы развития христианства или анализа различий между христианами, опираются на метафоры полового размножения.⁹⁵ Более того, эти метафоры кодируют органические представления о расовых и сексуальных различиях, которые проявляются в озабоченности тем, что мы могли бы назвать смешанным происхождением.

Три концепции, в частности, указывают на эту озабоченность сексуальной / расовой чистотой раннего христианства: “синкретизм”, “иудаизация” и “ересь”. Все три используются для объяснения различий внутри христианства с точки зрения неправильного “смешивания” некоторой изначальной сущности христианства якобы внешними элементами.⁹⁶ Некоторые феминистки отметили, что эти концепции основаны на сексуальных метафорах для объяснения процесса смешивания и являются гендерными. Женщины, например, считаются особенно восприимчивыми к ереси и иудейству.⁹⁷ Другие отмечали, что поиск подлинного ядра христианства служит интересам тех, кто проводит поиск, и часто “обнаруживает” в качестве ядра то, что уже было признано аутентичным догмами и институтами.⁹⁸ Тем не менее, эти важные выступления не привлекают внимания к присутствию современных представлений о расе в самом обрамлении христианской истории.

В этом есть ирония. Натурализованные представления о расе помогают структурировать саму классификацию религий, несмотря на настойчивое определение христианства как нерасового.⁹⁹ Это расово связанное представление о том, что такое религия, помогает объяснить, почему антииудаизм сохраняется перед лицом реконструкций христианского

происхождения, которые совершенно недвусмысленно пытаются избежать этого подтекста. Выделяя христианство как универсальное и не отмеченное расой, иудаизм конструируется как его конституирующее иное — расово отмеченное особое. Более того, когда эти два комплекса располагаются в исторической последовательности, сначала иудаизм, затем христианство, подразумевается эволюционное продвижение от частного к универсальному.¹⁰⁰

Второй вопрос, который движет многими научными реконструкциями истории раннего христианства: “как христианство добилось успеха?”, направлен в будущее, или телеологичен.¹⁰¹ Он принимает успех как должное и работает в обратном направлении, чтобы найти причинно-следственные объяснения и способствующие факторы. Вопрос о первоначальной форме христианства обычно подразумевается в телеологическом вопросе об успехе христианства. Телеологический вопрос имеет отрицательного двойника: “Когда и как христианство сбилось с пути?” Негативная телеология может быть разработана с использованием модели христианского вырождения, которая часто опирается на идею смешения (как видно из концепций синкретизма и ереси), отмеченных выше.¹⁰²

Ответить на телеологический вопрос, положительно или отрицательно, означает не просто указать, в чем отличие христианства, но особенно в том, чем оно отличается от иудаизма. Как и когда это движение, связанное с еврейским Иисусом и его еврейскими последователями, стало чем-то другим? Это означает, что один из постоянных вопросов в научных реконструкциях звучит так: “когда христианство отделилось от иудаизма?” Даже ученые, которые активно сопротивляются созданию историй, превозносящих историю христианства как историю триумфа, остаются одержимыми этим вопросом.

Хотя ответы на этот вопрос различаются с точки зрения времени и обстоятельств, сама формулировка вопроса подразумевает, что согласованность христианства, если не успех, зависит от окончательного разрыва с иудаизмом.¹⁰³ Что оставалось поразительно последовательным в течение последнего столетия господствующей научной мысли, так это утверждение, что успех христианства (а также его “разрыв” с иудаизмом) коррелирует с его “универсализацией”. Но когда мы задаемся вопросом об этом универсализме, оказывается, что он измеряется степенью, в которой христианство становится *нееврейским* движением, перешагнувшим свои особые корни в иудаизме.¹⁰⁴ Это странная мера универсальности, поскольку она зависит от древней дихотомии “я-другой” (еврей / язычник), адаптированной таким образом, что “нееврей” становится “я”, а еврей становится “другим”, которым определяется “я”.

Рассматривая биологизированные допущения, пронизывающие метафоры, с помощью которых были созданы историографические нарративы, мы лучше можем исследовать их пределы и последствия. Вместо этого нам нужно рассматривать религию (включая христианство), а также расу и этническую принадлежность как стратегические, случайные и изменчивые понятия. Как утверждали другие (неуделяя особого внимания идеям о расе), нам нужно подходить к христианству не как к сущности, а как к спорному месту, определяемому и востребованному конкурирующими группами и отдельными лицами, а к христианской истории не как к развивающейся целостности, а скорее как к серии непрекращающихся сражений, переговоров, союзов и вызовов.¹⁰⁵ Наши модели интерпретации должны стремиться не к изначальной сути христианства, а скорее подчеркивать процессы и стратегии переговоров и убеждения, которые пронизывают само становление христианства. Разоблачая скрытое

постоянство “фиксированного” и натурализованного понимания расы в современных интерпретационных системах и самосознательно создавая интерпретационные системы, которые представляют расу и этническую принадлежность как дискурсы, опирающиеся на апелляции как к фиксированности, так и к текучести, появляются новые способы реконструкции христианской истории, которые *ни* не настаивают на том, что различия естественны и существенны — и, следовательно, фундаментально несоизмеримы и непреодолимы — *ни* на том, что все различия должны быть сведены к одному окончательному сходству.

К альтернативной реконструкции раннехристианской истории

Итак, как эти более широкие историографические и эпистемологические проблемы влияют на интерпретацию раннехристианских текстов? *Послание к Диогнету*, в котором содержится вопрос “Почему эта новая раса [*генос*]?”, дает представление о том, как может работать другой подход к раннехристианской истории, подход, который не опирается ни на генеалогические, ни на телеологические рамки.

The *Послание к Диогнету* - дразнящий раннехристианский текст из-за его неизвестности: мы не знаем, кто его написал, ни когда, ни где оно было написано. Содержание предполагает, что оно предшествовало легализации христианства; возможно, оно было составлено в Александрии, Египет, около 200 г. н.э. Эти предположения сами по себе указывают на то, в какой степени любой интерпретатор этого (или любого другого) текста всегда привносит в текст ожидания и предположения, которые формируют его интерпретацию. Но в дополнение к вопросам авторства и исторического контекста, конечно, наше прочтение текстов также зависит от более широкого эпистемологического и теоретического выбора, как подчеркивалось в этой главе.

The *Послание к Диогнету* начинается с серии вопросов о христианстве, на которые читатель ожидает получить ответы:

Я вижу, превосходнейший Диогнет, что ты чрезвычайно стремишься узнать о благочестии (*theosebeia*) христиан и задаешь очень четкие и осторожные вопросы о них: кто такой бог, в которого они верят, и как они поклоняются (*threskeuein*) ему ... и почему эта новая раса (*genos*) или практика (*epitēdeuma*) возникла в это время, а не раньше.

(Еп. Диог. 1.1).

Подразумевая, что адресат текста уже задавал эти вопросы, рассказчик создает впечатление, что последующая дискуссия бесхитростна и направлена лишь на то, чтобы ответить на “очень четкие и осторожные вопросы” Диогнета. Эти вопросы интригуют, но они также поднимают дальнейшие интерпретирующие вопросы: как автор контролирует изображение христианства, изображая их как наиболее важные проблемы — детали этого благочестия, заботу об оправдании его новизны? В чем смысл противопоставления “гонки” и “практики”? Как в тексте рассматривается вопрос о том, что христиане считаются *геносом*, греческий термин, который я перевел как “раса”?

Прежде чем обратиться к специфике рассматриваемых христиан, рассказчик сначала критикует “греков” и “евреев”, уделяя особое внимание их соответствующим практикам. Таким образом, структура повествования делает христиан сравнимыми с греками и евреями и параллельными им, а затем изображает гречность и еврейство, особенно через “религиозные” идеи и действия. Риторически это позиционирует христиан как составляющих *генос*, как греков

и евреев; более того, это подразумевает, что основным содержанием *геноса* для этого текста является “религия”, изображенная как с точки зрения соответствующих практик, так и с точки зрения надлежащего понимания объекта поклонения. Такая структура повышает вероятность того, что в этом тексте понятие “раса” определяется совершенно иначе, чем это знакомо большинству современных читателей. Я развиваю эти моменты подробнее в [главе 1](#).

Затем докладчик переходит к рассмотрению христиан, рассматривая тему с точки зрения вопроса о различиях — что отличает христиан? Обрамление рассказчика указывает на то, что язык, обычаи и место жительства (если не происхождение) являются одними из общепринятых средств отличия людей друг от друга. Тем не менее, он или она настаивает на том, что эти категории *не* определяют различие между христианами: “Ибо различие между христианами и остальным человечеством не заключается ни в стране, ни в языке, ни в обычаях [*ēthe*]. Ибо они не живут в городах в каком-то своем собственном месте, и они не используют какое-либо странное разнообразие диалектов, и не ведут необычный образ жизни” (*Ер. Диог.* 5.1–2). Поскольку язык и обычаи, а также территория были тогда, как иногда и в современный период, возможными показателями этнической принадлежности и расы, рассказчик, похоже, не решает вопрос о том, являются ли христиане на самом деле новой расой или новой практикой.

Но если христиане не отличаются по своему языку, обычаям или образу жизни, что — если вообще что —нибудь — отличает их от нехристиан? Отличие, по-видимому, заключается в их политическом или гражданском статусе:

Однако, живя в греческих и варварских городах, в зависимости от их соответствующих ситуаций и следуя местным обычаям, как в одежде, так и в еде, так и в остальной жизни, они демонстрируют удивительный и, по общему признанию, странный характер устройства своего собственного гражданства (*politeia*). Они живут на своей родине (*patria*), но как гости (*paroikoi*) в ней; они разделяют все как граждане (*politai*) и терпят все как иностранцы (*зеной*).... Они проводят свое время на земле, но имеют свое гражданство на небесах.¹⁰⁶

(*Ер. Диог.* 5.4–5, 9)

Что мы можем с этим сделать? Этот текст изначально связывает христиан с расой (*genos*), но когда мы спрашиваем, что это значит, мы находим в центре понятие гражданства. Для *Послания к Диогнету* эта определяющая черта позволяет изобразить христианство, по крайней мере, частично, в универсализирующих терминах — как идентичность, которая, подобно другим формам гражданства, потенциально доступна всем свободным людям мужского пола, что отличает христиан, но в остальном позволяет им “вписываться” в статус-кво. При этом текст формулирует и отвергает другие способы определения народности в древности, такие как территория, язык и обычаи. Тем не менее, предыдущие разделы текста, осуждающие религиозные обряды греков и евреев, предполагают, что религиозные обряды занимают центральное место в отличительной *политии* воплощенной христианами.

В этом тексте не используется понятие расы как особенности для того, чтобы противопоставить понятие универсального понятию частного, где христианство — это не раса, потому что оно определено как универсальное. Вместо этого *genos* переопределяется как то, что является маркером различия, но потенциально (если никогда не было фактически) универсальным, как римское гражданство. Это расхождение между представлениями об этнической принадлежности, расе и гражданском статусе было бы особенно ясно древним читателям в

связи с тем, что они были римлянами, поскольку римскость - это одновременно гражданская идентичность (связанная с городом Римом) и более широкая этнорасовая идентичность (в контексте Римской империи). Более того, идея о том, что народ может быть рассредоточен по обширной географической территории и не обязательно связан одним языком, уже была высказана еврейскими писателями римского периода, такими как Филон и Иосиф Флавий. В главах 1 и 4 особенно исследуются способы, с помощью которых этническая принадлежность и раса в древности считались достижимыми (подобно гражданству) и в то же время “реальными”. Глава 5 основывается на этих концепциях, анализируя раннехристианские универсализирующие стратегии как форму этнического мышления.

В рамках, построенных на генеалогии и телеологии, предложенное мной прочтение невозможно. В этих рамках доступны только два основных варианта. Первый вариант - настаивать на том, что *Послание к Диогнету* поднимает вопрос “почему эта новая раса?” только для того, чтобы отвергнуть его. Мы находим эту интерпретацию во франко-греческом критическом издании текста. Редактор, Анри-Ирене Марру, интерпретирует ответ автора на этот вопрос, заявляя, что “автор энергично протестует” против представления о христианах как о новой расе. Марроу объясняет: “Христиане - это не народ, а особая человеческая раса, как евреи”.¹⁰⁷ Для Марроу утверждение рассказчика о том, что место, язык и обычаи не отличают христиан от нехристиан, является доказательством того, что рассказчик протестует против отождествления христианства с расой. Но объяснение Марроу меня не удовлетворяет. Как я уже утверждал, рассказчик на этом не останавливается, а вместо этого подтверждает это уравнение, определяя *генос* прежде всего в терминах гражданства или гражданской принадлежности, а также косвенно в терминах религиозных практик в соответствии с общей организацией текста. Вместо того, чтобы энергично протестовать против идеи о том, что христиане составляют *genos*, *Послание к Диогнету* отвечает утвердительно, даже бросая вызов ожиданиям Марроу (и, возможно, также некоторых древних читателей) относительно значения *genos*.¹⁰⁸

Второй вариант состоит в том, чтобы утверждать, что текст является исключительным, то есть не репрезентирует “господствующую” христианскую мысль — интерпретационный ход, который заложил в него предпосылку о существовании идентифицируемой сущности раннехристианской мысли. Является ли *Послание Диогнета* исключительным? Не особенно. Это очень похоже на другие раннехристианские тексты, которые также стремятся объяснить и защитить христианство (например, *Апология Аристида* и *Посольство Афинагора* от имени христиан)..... См. главу 1 для дальнейшего обсуждения). Более того, как мы видим в *Послании к Диогнету*, ряд других раннехристианских авторов определяют христианство через аналогичное сопоставление народности, религиозности и гражданственности, изображая христиан как иностранцев или пришельцев в мире или как граждан небес (например, “*Оды Соломона*”, *Послание к Евреям* и 1 Петра). Эти тексты предполагают взаимосвязь между религиозными практиками и участием в жизни общества в целом.¹⁰⁹ Как таковые, они сохраняют и увековечивают давнюю традицию еврейской мысли — как с точки зрения представления о народности, которая в конечном счете охватывает всех, так и с точки зрения формулирования этого видения всеобщего гражданства все еще в терминах народа.

План книги

Я выступаю за призматический подход к изучению прошлого, который требует рассмотрения по крайней мере трех точек зрения: настоящего, поскольку наши обязательства и социальное положение обуславливают наш исторический анализ; недавнего исторического прошлого, поскольку оно сформировало и ограничивало как наши рамки интерпретации, так и наши нынешние обязательства; и древнеисторического периода, в который были созданы раннехристианские тексты, чтобы оценить их интересы и ограничения. Из-за этого в каждой главе рассматриваются вопросы о современных системах интерпретации и их значении, а также предлагается подробное прочтение древних материалов. Каждая глава затрагивает большинство из четырех стратегических применений этнической аргументации (определение этнической принадлежности через религиозные практики, рассмотрение этнической принадлежности как изменчивой, даже если она “реальна”, универсализация этнической принадлежности и религии и использование этнических идей в качестве полемики), подчеркивая при этом ряд последствий, которые этническая аргументация имеет для нашего понимания раннехристианского самоопределения. Во всех этих главах мы видим, что подход к этнической принадлежности / расе как к динамичному понятию, характеризующемуся фиксированностью и изменчивостью, помогает усложнить и переосмыслить наши предположения о раннехристианском самоопределении.

Глава 1 исследует, как религиозные практики уже были тесно связаны с этнической принадлежностью в период ранней римской империи, читая избранные раннехристианские апологии и повествования о мучениках, чтобы показать, как ранние христиане использовали эту связь для установления границ и легитимности христианства. В этой главе также содержится призыв к переосмыслению того, как ученые определяют христианство в связи с другими древними формами религиозности.

Глава 2 исследует научное отношение к христианам как к исторически новому движению и ту функцию, которую это выполняет для нашего собственного понимания связи между прошлым и настоящим. Здесь я показываю, как ранние христиане использовали этнические рассуждения, чтобы дать себе представление о прошлом, а также об отличительных настоящем и будущем. Рассматривая труды Юстина Мученика, Климента Александрийского и Оригена, а также *Признания* и *Трехсторонний трактат*, мы можем увидеть, как этнические рассуждения определяют способы, которыми ранние христиане присваивают и (переписывают) прошлое и создают универсализирующее будущее для своего “нового” народа.

В главе 3 рассматривается широкий вопрос о том, как восстановить христианско-еврейские отношения в первые несколько столетий нашей эры. Мой вклад включает внимательное прочтение диалога *Джастина Мученика с евреем Трифоном*, показывающего, как претензиями на этническую текучесть и неизменность можно манипулировать, чтобы проводить различие между христианами и евреями, определяя и христиан, и евреев как членов этнических групп.

Глава 4 проблематизирует сохраняющийся соблазн говорить о раннехристианском разнообразии в категориях еретического или сектантского и ортодоксального или протоортодоксального. Это показывает, как внимание к этническим рассуждениям помогает нам не только понять раннехристианские описания обращения, но и внутренние споры между христианами. Я специально исследую антивалентинианскую полемику в трудах Климента и Оригена, а также риторику в *Евангелии от Филиппа*.

Наконец, в [главе 5](#) рассматривается значение определения универсализма — что это значит для ранних христиан, как они использовали этнические рассуждения для универсализирующих заявлений и что значит для современных интерпретаторов определение раннего христианства как универсальной религии. Я уделяю особое внимание тому, что мы узнаем из провидческого текста *"Пастырь Ермы"*, а также рассматриваю примеры из Климента, Юстина, Тертуллиана и апокрифических *Деяний Андрея*. Поскольку универсализирующие требования предполагают возможность того, что отдельные люди станут членами этого движения, я также исследую последствия, которые этнические рассуждения могут иметь для теоретизации обращения.

1



[“Поклоняющиеся так называемым богам, евреи и христиане”](#)

[Религия в этнорасовых дискурсах](#)

Несмотря на все более детализированное изучение этнической принадлежности в древности, религия остается на удивление недостаточно теоретизированной в отношении этнической принадлежности / расы, а доконстантиновское христианство практически отсутствует при рассмотрении этих терминов.¹ Те, кто интересуется древней этнической принадлежностью, слишком часто считают христиан исключительными или неуместными. Даже исследования, в которых подчеркивается разнообразие ранних христиан и выдвигаются на первый план их *реалии*, не интерпретируют их в связи с древними способами мышления и рассуждений о расе или этнической принадлежности. Когда обсуждается этническая принадлежность, ученые чаще задаются вопросом, как развивалось христианство по отношению к ранее существовавшим этническим группам, чем рассматривают, как христиане по-разному определяют себя в этнорасовых терминах.²

Этнические рассуждения являются ценной риторической стратегией для раннехристианских авторов отчасти потому, что религиозность и раса уже мыслились как взаимосвязанные в текстах римского периода, институциональных практиках и политике, а также в более ранних текстах, использовавшихся авторами римского периода. Религия, хотя и не является повсеместной, является постоянной чертой этнорасового и гражданского дискурса и практик. Традиционные определения христианства как религии верований, оторванной от понятия этнорасовой группы, нуждаются в радикальном пересмотре.

Многие ранние христиане определяют христианство как принадлежность к народу, для которого особенно характерны религиозные обряды, в отличие от исторических реконструкций, которые изображают христианство как категорию, которая превосходит или растворяет этнорасовые различия. Греческая версия *апологи* Аристиды II века, например, классифицирует христиан как *genos* и провозглашает их превосходство над другими видами людей. “Ибо ясно, что в этом мире есть три вида (*genē*) людей: поклоняющиеся так называемым богам,³ евреи и христиане” (Аристид *Апол.* 2.2). Хотя, возможно, не всем читателям второго века или позже было очевидно, что человечество следует разделить на эти три группы,⁴ греческая версия этого раннехристианского текста показывает, как ранние христиане могли представлять себе взаимосвязь между расой / этнической принадлежностью и религиозностью. Описание первых

genos — “почитателей так называемых богов” - предполагает, что для *апологии* Аристида религиозные практики являются основным средством дифференциации *рода*.

Подход Аристида напоминает подход *Послания к Диогнету*. Как мы видели,⁵ в *Послании к Диогнету* также определяется христиан как членов *рода*; *род* сочетается с “практикой” (*epitēdueta*) или инкапсулируется более абстрактным понятием “богобоязненный” (*theosebeia*) (*Ер. Диог.* 1.1). Хотя *Послание к Диогнету* не предлагает какого-либо прямого утверждения, классифицирующего всех людей, его повествовательная структура подразумевает аналогичную трехстороннюю классификацию: греки, евреи и христиане. Подобно *Диогнету*, *Апология* раскрывается через рассмотрение каждого *геноса* по очереди. В обоих трудах наиболее характерной чертой, отличающей эти расы, является их набожность, особенно воплощенная в их религиозных практиках.

Первый раздел этой главы демонстрирует, что, анализируя древние конструкции и обсуждения этнической принадлежности с точки зрения диалектики между фиксированностью и текучестью, мы можем объяснить как широкий спектр элементов, используемых для определения древней этнической принадлежности / расы, так и функции этих элементов. Древние авторы иногда апеллируют к религии, чтобы определить этнорасовую принадлежность как фиксированную, а иногда как изменчивую. Ранние христиане часто изображали религиозность и этническую принадлежность / расу как взаимообразующие и, подобно своим современникам, рассматривали этническую принадлежность / расу одновременно как фиксированную и изменчивую.

Второй раздел главы совпадает с первым, но более подробно фокусируется на ряде способов, которыми древние авторы апеллируют к религии и определяют ее в этнорасовом дискурсе. Развивая более общие наблюдения из предыдущего раздела, я выделяю четыре различные роли, которые играет религия: утверждать неизменность этнорасовых различий между группами, обеспечивать этнорасовую текучесть (как средство, с помощью которого можно менять принадлежность), устанавливать связи между двумя или более отличительными этнорасовыми группами и проводить различия внутри группы.

В третьем и четвертом разделах я более подробно рассмотрю несколько раннехристианских писаний на предмет того, как они определяют христиан как этнорасовую группу, особенно характеризующуюся религиозными практиками и верованиями (*посольство Афинагора от имени христиан, Деяния мучеников Лиона и Вены и Деяния скиллитских мучеников*.) Глава завершается размышлениями о некоторых последствиях того, как мы классифицируем и сравниваем раннехристианские “религии” с их современниками.

Постоянство и изменчивость этнической принадлежности / расы в древности

Этническая принадлежность / раса и религия были прочными, но гибкими понятиями в древности. У них нет необходимой или особой взаимосвязи в древних писаниях; тем не менее, ранние христиане, такие как Аристид и автор *Послания к Диогнету*, не отклонялись от нормы, апеллируя к религиозным практикам при определении христиан как членов народа.

Не существовало “господствующего” взгляда на этническую принадлежность, на который могли бы откликнуться те, кто пытался определить христианство. Подобно своим современникам, христиане определяли себя посредством избирательного взаимодействия с существующими социальными практиками и интерпретаций того, как эти практики

соотносились с идентификацией. Если мы представим культуру как динамичный “продукт практики значения, множественных и социально обусловленных актов присвоения значения миру, множественных интерпретаций как внутри общества, так и ... между обществами”,⁶ тогда нам следует ожидать целый ряд значений, включая утверждения о существенных и отличительных значениях, приписываемых концепциям и практикам, которые пересекаются. Например, в древности границы между религией, этнической принадлежностью, гражданской идентичностью и философией часто были размыты. То, как и почему возникают и дифференцируются эти формирования идентичности, заслуживает изучения не потому, что они *are* по сути отличаются друг от друга, а потому, что они проливают свет на социальные контексты и властные отношения, участвующие в становлении и трансформации культур и идентичностей. и

Ирад Малкин пишет: “Греческая этническая принадлежность, по-видимому, всегда была чем-то традиционным и обсуждаемым”:

Каждый раз, когда мы находим утверждение, затрагивающее этническую принадлежность, оно переформулирует концепцию или выражает какую-то позицию по этому поводу Пытаясь ответить на вопрос “Кто такой грек?” [большинство древних писателей] играли с приемлемыми условностями, предпочитая подчеркивать определенные аспекты или даже изобретать новые.⁷

Как намекает Малкин, существовал целый ряд условностей, из которых можно было выбирать при формулировании позиции по поводу этнической принадлежности. Многие ученые ссылаются на Геродота (*Истории* 8.144.2), чтобы определить по крайней мере одну важную группу древних условностей, которые включают пять критериев греческой принадлежности: “общая цель (месть за сожжение храмов персами), родство (наличие одной крови, *хомаймон*), общий язык (*homotglōsson*), общие святилища богов и жертвоприношения (*теон хидрумата койна кай тусай*) и схожий образ жизни или обычаи (*этеа гомотропа*)”.⁸

Хотя общая цель, родство, язык, общие религиозные обряды и образ жизни продолжают упоминаться в различных комбинациях в древних определениях гречности еще долго после Геродота, мы не должны предполагать, что эти критерии являются *либосуущественными* для греческой этнической принадлежности, либо единственными критериями, когда-либо приводимыми.⁹ В других текстах территория и климат считаются более значимыми факторами, определяющими *этнос* или *генос*.¹⁰ Некоторые авторы делят мир на климатические зоны, которые определяют различия между людьми, такие как темперамент и цвет кожи.¹¹

Этот диапазон возможностей распространяется и на период римской империи. Астроном второго века н.э. Птолемей Александрийский, например, предсказывает физические и социальные характеристики (*этика*) (среди которых он включает религиозные практики), которые принадлежат целой группе (например, *этносу*, *хора* или *полису*), обусловленные региональным климатом и влиянием астральных тел (*Темр.* 2.1).¹² Географические и климатические различия также составляют основу для одного вида древней физиогномики, посредством которой внешний вид и поведение человека могут быть классифицированы и оценены как этнические различия: “Определите Грецию и Ионию как географический центр земли, отделите север от юга и восток от запада, определите моральное и физическое совершенство как среднее между крайностями, и - вуаля! — “чистый грек” становится идеалом”.¹³ Эту модель использует физиономист II века н.э. Полемо, хотя “Полемо предваряет свое собственное изложение материала замечанием, что в наши дни, когда можно встретить

сирийцев в Италии и ливийцев во Фракии, волосы и внешность у сирийцев становятся более светлыми”. цвет кожи уже вряд ли можно определить с помощью физиогномики — действительно, иногда бывает трудно определить, кто к какой расе принадлежит!"¹⁴

Трудность Полемо в использовании географии или физических плоскостей тела для надежного установления этнорасовой идентичности не означает, что он или другие авторы перестают считать этническую принадлежность / расу значимой категорией. Однако это наводит на мысль о нестабильности такого способа классификации. Эдикт императора Каракаллы, призывающий к изгнанию "египтян" из города Александрия (в нижнем Египте) в 212 году н.э., демонстрирует как эту нестабильность, так и сохраняющуюся актуальность этнической принадлежности / расы.¹⁵ Эдикт предписывает, что "Все египтяне, находящиеся в Александрии, и особенно сельские жители, бежавшие туда откуда-либо и которых легко опознать, подлежат высылке абсолютно любыми способами", но затем уточняет этот всеобъемлющий запрет, разрешая "торговцам свиньями и речным лодочникам, а также тем, кто привозит тростник для обогрева бань" и тем, кто приезжает в город на религиозные праздники и жертвоприношения, входить в город и покидать его как обычно.¹⁶

Когда мы приглядываемся повнимательнее, чтобы увидеть, как указ стремится определить и ограничить понятие "египтянин", оказывается, что "сельские жители" без работы являются основными целями, и последняя часть текста подтверждает это подозрение: "Те, кому следует препятствовать, - это те, кто бежит из сельской местности, где они живут, чтобы избежать работы на ферме".¹⁷ Эти выдержки предполагают, что большинство египтян соответствуют стереотипам, связанным со статусом и географией, о сельских деревенщинах, покидающих страну ради ярких огней города, но не привносящих в нее жизненно важных навыков.

Кроме того, во вступлении говорится, что египтян "можно легко идентифицировать". Но, как мы читаем далее в указе, ситуация оказывается более сложной, чем простая физическая идентификация: "Среди ткачей льна настоящих египтян можно легко узнать по их речи, которая показывает, что они влияют на внешний вид и одежду других. Более того, их образ жизни, их манеры, противоположные вежливому поведению, выдают в них египетских крестьян".¹⁸ Документ выявляет противоречие между предположениями о том, что египтянин должен быть отмечен на теле очевидными способами (через род занятий, одежду, манеры и религиозную практику), и признанием того, что это не обязательно так. В случае с ткачами льна и, возможно, другими, нужно прислушиваться к их речи — но даже это может оказаться неэффективным. Египтянин, по-видимому, мог быть определен в начале третьего века, особенно по роду занятий, религиозным обрядам, разговорному акценту и, возможно, социальному поведению. В конечном счете, этот текст наиболее узко определяет "египтянина" как жителей *хоры*, "которые бегут из сельской местности, к которой они принадлежат, чтобы избежать работы на ферме", тем самым исключая профессиональную категорию со стереотипом о ленивых крестьянах.

Эдикт Каракаллы показывает, что для того, чтобы считаться египтянином в данном контексте, необходимо быть идентифицируемым по роду занятий и социальным привычкам (одежда, манеры, манера говорить и т.д.). Кроме того, это указывает на то, что некоторые "египтяне" стали или могут стать в достаточной степени "неегипетскими", чтобы оправдать исключение из исключения (в данном случае, те, кто приезжает в город в поисках более "культурного"

существования). Неудивительно, что то, что является важным для определения расы и этнической принадлежности, меняется в зависимости от контекста.

Таким образом, список возможных условностей лишь частично подводит нас к пониманию расы или этнической принадлежности в древности. Нам нужно спросить не только о том, какие критерии подчеркиваются, но и о том, “почему и при каких обстоятельствах этнические претензии становятся риторическими”.¹⁹ Дэвид Констан, например, убедительно предполагает, что Геродот формулирует свое пятичастное определение для устранения внутриэллинской напряженности, в частности возможности афинского господства, подчеркивая коллективное единство эллинов после персидских войн.²⁰ Столетия спустя, в период римской империи, гречность определяется и обсуждается, особенно в связи с романтизмом;²¹ и наоборот, существующие дискуссии о гречности служили как моделью, так и фоном для определений романтизм.²² Аналогичным образом, представления о том, что представляет собой *Ioudaios*, меняются со временем и должны оцениваться в контексте.²³ То же самое справедливо и для определения различных обстоятельств, лежащих в основе широкого использования раннехристианской этнической аргументации.

Тогда мы должны рассматривать этническую принадлежность как концепцию, которая оспаривается и пересматривается посредством устной и письменной речи, как убедительно доказывает Джонатан Холл в своем исследовании древнегреческой этнической принадлежности.²⁴ Вместо предположения, что этническая принадлежность либо всегда наполнена каким-то определенным содержанием (иначе известным как примордиалистский взгляд, являющийся наследием романтизма), либо является просто корыстным инструментом, сконструированным для достижения политической выгоды (иначе известным как инструменталистский взгляд), Холл солидарен с рядом антропологов и социологов, которые пытались стать посредниками между этими крайностями.²⁵

Мой подход отличается от подхода Холла в одном важном аспекте. Я согласен с Холлом в том, что “любые поиски ... объективного определения этнической группы обречены на провал просто потому, что определяющие критерии принадлежности к группе социально сконструированы и пересмотрены”.²⁶ Дискурсивный подход Холла к этнической принадлежности подразумевает, что “следует применять название этнического дискурса” к любым средствам, используемым для утверждения этнической идентичности, “будь то общая кровь, обычаи, боги или язык”.²⁷ Но Холл ограничивает сферу этнической принадлежности, выделяя генеалогии (и территорию) как то, что позволяет ученому идентифицировать дискурс как “этнический” скорее, чем какой-либо другой культурный дискурс (например, религиозный дискурс).²⁸ Вместо этого я предлагаю серьезно отнестись к более широким последствиям его подхода, который допускает гибкость этнической принадлежности.

Генос этимологически связан с происхождением. Генеалогические призывы действительно встречаются в самых разных социальных и исторических контекстах, и ряд текстов, рассмотренных в [главе 2](#), иллюстрируют, как христиане находили генеалогические утверждения ценными для определения своего отношения к прошлому. Тем не менее, было бы ошибкой интерпретировать утверждения о родстве или общем происхождении как необходимую черту этнической принадлежности или расы. Генеалогические утверждения также не являются достаточным показателем этнорасового дискурса. Римляне уделяют мало внимания общему происхождению или языку при определении римскости в имперский период, отдавая

предпочтение вместо этого таким факторам, как образование, соблюдение римских законов, мораль, благочестие и гражданственность.²⁹ Увековечение (постоянно меняющихся) традиций (*mos maiorem*) ценилось больше, чем вопросы родства.³⁰ Решающее значение имеет функция, которую играют генеалогические утверждения: а именно, они придают этнорасовой идентичности ощущение стабильности, сущности и долговечности.

Мы можем избежать тенденции придушить определение древней расы / этничности, если представим спектр, проходящий между двумя полюсами: фиксированностью и текучестью. Генеалогические утверждения служат для поддержки утверждений об идентичности как фиксированной, врожденной, изначальной и приписываемой. Это имеет место даже тогда, когда генеалогии явно сфабрикованы. Дело не в генеалогическом аргументе или апелляции к “общей крови”, а в апелляции к “сути” этнической принадлежности или расы. Когда речь заходит о цвете кожи в настоящем, он функционирует аналогично, укрепляя представление о том, что этнорасовые различия “неизменны”. Апелляции к общей территории могут выполнять сопоставимую роль, поскольку идея общей связи с местом или влияния места на индивидов также может выступать в качестве фиксированного критерия этнорасовой принадлежности. Генеалогия и место также могут сочетаться, например, при заявлениях об автохтонности или происхождении с определенной территории.³¹

Хотя этническая принадлежность и раса - понятия, часто конструируемые с помощью апелляций к неизменности (сущностям, включая родословные и “природу”), они также могут быть сконструированы с помощью апелляций к податливости. То есть определения этнорасовой принадлежности могут выдвигать на первый план “достижение” (а не просто “приписывание”). Стремясь изобразить этническую принадлежность как достижимую, можно подчеркнуть центральную роль общей цели, общего языка или образования (*пайдейя*), образа жизни или религиозных обрядов.³² Даже заявления о неизменности на практике подвержены изменчивости. Холл справедливо отмечает, что апелляции к происхождению являются актом культурного диалога, который порождает фундаментальные связи, а не выявляет ранее существовавшие.³³ Тем не менее, придавая чрезмерное значение генеалогии, он обесценивает важное направление в греческом *самоопределении*, поскольку существуют другие средства - в частности, посредством образования, — с помощью которых, как говорят, достигается греческая принадлежность (в отличие от приписываемых утверждений о греческой принадлежности).

Древние определения этнической принадлежности не обязательно занимают один из крайних пределов описываемого / достигнутого (или фиксированного / изменчивого) спектра, который я наметил. Часто они демонстрируют некоторую комбинацию привлекательности как для фиксированности, так и для текучести, как и определение Геродота.

Религиозные практики могут использоваться для поддержки любого конца спектра или, что чаще, для их объединения.

Роль религии в определении этнической принадлежности / расы в древности

Религия - это изменчивая категория в древних определениях этнической принадлежности и расы, полезная при толковании этнорасовой принадлежности как фиксированной, изменчивой или и того, и другого. Я вижу четыре основных способа функционирования религии в этнорасовом дискурсе: (1) обозначение различий между группами, способствующее

формированию коллективной гражданской или этнорасовой идентичности — особенно в условиях колониализма и диаспоры; (2) способствовать этнорасовой трансформации; (3) устанавливать связи между группами, отличающимися друг от друга; и (4) утверждать и регулировать различия внутри групп. Хотя эти функции не всегда можно четко разграничить и они часто переплетаются в данном тексте, полезно отметить, как религия определяется способами, которые делают ее подходящей как для утверждения неизменности, так и для принятия решений о текучести этнорасовых отношений.

Религия как этнорасовое различие

Ранние христиане могли опираться на библейские традиции, в которых *этнос*ы определяются “как династии с отдельными геополитическими и религиозными границами, разграниченными поклонением различным божествам”.³⁴ Ассоциация народа с определенными божествами и религиозными практиками также издавна существовала в греческой и римской культурах: “Точно так же, как при описании странного народа вы говорили о *крестхай номоис* (использующий или имеющий обычаи), так и вы говорили о *крестхай теоис* (имеющий богов). Боги народа были одним из его атрибутов”.³⁵ Цицерон, например, писавший на пороге римского имперского периода, предвосхищает утверждения ранних христиан о собственном превосходстве как народа на основе их благочестия: “Если мы потрудимся сравнить наши характеристики с характеристиками чужеземных народов (*externis*), мы обнаружим, что, хотя во всех других отношениях мы всего лишь равны или даже ниже других, все же в смысле религии (*religio*), то есть в поклонении богам (*cultus deorum*), мы намного выше” (Цицерон *Nat. D.* 2.8).³⁶

Когда пишут о “других”, религию часто выделяют как источник этнорасовых различий.³⁷ Римляне, греки и евреи особенно высмеивали и критиковали египтян за их религиозные обряды, в частности, за почитание животных.³⁸ Греки осуждали персов не только за предполагаемую безнравственность, но и за незаконные религиозные обряды, особенно магию. Евреи осуждали своих современников-язычников по религиозным мотивам, как идолопоклонников (например, в Псевдо-Филоне и *сивиллиных оракулах*). Христиане полностью определяли себя в рамках этих условностей: “Не поклоняйтесь ... как греки ... и не поклоняйтесь, как евреи. Но мы, кто поклоняется [Богу] по-новому, третьим способом (или формой) (*genei*), являемся христианами” (Климент Александрийский *Штром.* 6.39.4; 41, 2; 41.6).³⁹ Вспоминая классификацию людей, которую мы видели в *Апологии* Диогнета и *Аристиды*, этот отрывок сформулирован как предостережение против религиозных практик других видов людей.⁴⁰

Хотя религиозные практики могут быть приняты или отвергнуты и могут использоваться для иллюстрации изменчивого конца спектра, также понималось, что они тесно связаны с фиксированным концом, потому что религиозные практики (особенно жертвоприношения) одновременно порождали и укрепляли родство. Эта связь между религией и родством обычно описывается в обратных терминах, то есть это родство приводит к разделению религиозных практик. Например, Роберт Паркер объясняет призыв Геродота к совместному богослужению в определении гречности, взяв за отправную точку родство: “связь в греческом обществе между тем, кто вы есть, и тем, кому вы поклоняетесь, абсолютно повсеместна Я бы настаивал на том, что грек обычно предполагает, что *общая кровь, как следствие, будет иметь общие религиозные обряды*.... Человек приносит жертву вместе со своими родственниками, близкими и отдаленными”.⁴¹ Однако работа Нэнси Джей о жертвоприношении показывает, что

религиозные практики, такие как жертвоприношение, завершают само определение социально значимого родства;⁴² то есть жертвоприношение порождает родство и обеспечивает преемственность. “Ритуал жертвоприношения может по-разному служить основанием для патрилинейного происхождения и, следовательно, средством его создания”.⁴³

Соблюдение определенных религиозных обрядов может создавать или указывать на групповую идентичность, которая также может быть подтверждена через генеалогические связи с божествами. Завет Авраама с Богом и принятие обрезания создают отношения, которые были одновременно генеалогическими и религиозными, традицию, которую ранние христиане адаптировали для определения самих себя.⁴⁴ Динамическая функция религиозности в этнорасовом дискурсе также очевидна в текстах эллинистического и римского периодов, в которых обсуждается еврейство (или иудейскость). Благочестие и соблюдение обычаев и закона усиливают оба конца изменчивого / фиксированного спектра и переплетаются с другими критериями определения членства, включая апелляции к родству и происхождению. В книге Иудифь, например, израильтяне описаны как народ (*этнос* и *генос*).⁴⁵ “Сущность” этого народа во многом определяется их отношением к божеству, которое переплетается с генеалогическими определениями. Персонаж Ахиор, предводитель аммонитян, описывает израильтян как “отколовшийся” народ: “они произошли от халдеев; и когда-то они поселились в Месопотамии, потому что отказались поклоняться богам, которым их отцы поклонялись в Халдее. Они оставили пути своих предков и поклонялись Богу Небес, богу, которого они теперь признают” (Ин. 5:6-8). Хотя фоном здесь является генеалогия, “постоянство” этнорасовой сущности обеспечивается только сохранением обычаев предков, в частности поклонением одному и тому же богу (ам). Когда халдеи (очевидно, имеются в виду Аврамы в Книге Бытия 12) меняют свои обычаи и религиозные пристрастия, они перестают быть халдеями и становятся новым *этносом*. Таким образом, религиозные обряды и верования относятся к числу факторов, которые одновременно воплощают этнорасовую устойчивость и допускают изменчивость. В “Юдифи” религиозные обряды можно назвать тем, что сохраняет и отмечает различия между этнорасовыми группами.⁴⁶ Религия служит тем, что “фиксирует” этнорасовые различия. В следующей главе более подробно исследуется способ, которым христиане и другие люди апеллируют к прошлому, чтобы обеспечить утверждение об этнорасовой согласованности в настоящем. Однако на данный момент я хочу подробнее рассмотреть, как религия функционирует как механизм перемен.

Религия как средство этнорасовой трансформации

Религия помогает укреплять групповые границы (служа целям “постоянства”), но, как следует из повествования Джудит, этого можно достичь плавной ловкостью рук, которая признает пористость этнорасовых границ. Вторая функция религии заключается в обеспечении текучести этнорасовых связей. Эта функция пересекается с первой, поскольку религиозные практики тесно связаны с этнорасовой принадлежностью, но акцент делается на другом. В первой функции подчеркивается постоянство; во второй подчеркивается возможность пересечения этнорасовых границ.

Принятие определенных религиозных практик, как в случае с превращением в еврея, может привести к этнорасовой трансформации. В еврейских и христианских писаниях эта текучесть положительно истолковывается, когда принятие религиозных практик и верований означает становление евреем или христианином соответственно. Точно так же римский купорос против

друидов указывает на то, что в некоторых случаях религиозная трансформация считается необходимым компонентом для того, чтобы стать римлянином — то есть, хотя это и не единственный фактор, трансформация из “варвара” в “римлянина” может включать или даже требовать изменения религиозных практик.

Юдифь обнаруживает эту изменчивую роль религиозности в прошлом, у истоков израильского народа, но также и в настоящем: сам Ахиор ближе к концу текста меняет свою принадлежность к аммонитской общине на членство в израильской общине, поклявшись в верности богу израильтян и совершив обрезание (Ин. 14: 10). В свою очередь, его обращение изображается не просто как акт отдельного человека; вместо этого, подобно переходу из халдейской среды в израильскую, преобразование Ахиора имеет постоянные последствия: его потомки также являются членами Израиля. То есть приобретенная Ахиором религиозность становится наследственной чертой для его потомков.

Шей Коэн утверждает, что в эллинистический период произошел сдвиг в определении того, что такое *Иудей*, с акцента на рождении на общие религиозные практики.⁴⁷ Он интерпретирует этот сдвиг как переход от этнического к религиозному (или “культурному”) пониманию *Иудея*. Мой подход к расе / этничности как динамичным концепциям ставит под сомнение любое четкое различие между этничностью / расой и “культурной идентичностью”. Если мы не предполагаем, что этническая принадлежность обязательно влечет за собой привилегирование “фиксированного” конца спектра, мы можем вместо этого сказать, что сдвиг, который определяет Коэн, влечет за собой трансформацию определения этнической принадлежности / расы с большим акцентом на ее изменчивость, например, мы находим в акценте на благочестии в “Юдифи”, кульминацией которого стало обращение Ахиора.⁴⁸ Наоми Яновиц поддерживает эту точку зрения, подчеркивая, что евреи частично переопределяют еврейство, адаптируя “греческие” идеи и практику членства в *этноте*:

Не столько столкновение между иудаизмом и эллинизмом, сколько сама природа *этноте* открыла возможность для неевреев стать ‘иудаистами’ (Cohen 1999, 105). Присоединение к *этноте* не было сложным делом, поскольку древний *этнос* имел более проницаемые границы, чем, например, племенные единицы, знакомые по еврейским писаниям.⁴⁹

Возможность пересечения этнорасовых границ требует рассматривать этническую принадлежность / расу как потенциально изменчивую, даже несмотря на то, что пересечение такой границы может рассматриваться как приобретение постоянной идентичности.⁵⁰

Мой вызов Коэну распространяется также на некоторые недавние работы о греческой идентичности римского периода, в которых проводится различие между гречностью как этнической принадлежностью и гречностью как культурной идентичностью. Когда “гречность” определяется как достаточно изменчивая, чтобы быть потенциально доступной для всех (даже если на самом деле ее достигают лишь немногие), в отличие от определений гречности, которые апеллируют к “полису, в котором человек родился”, Тим Уитмарш заявляет: “что бы ни имело место в более ранней Греции, понятие “гречность” к настоящему времени не совпадало с этнической принадлежностью: это был социально сконструированный стиль, одна нить в клубке ценностных концепций (цивилизация, интеллект, мужественность), которую невозможно было осмысленно распутать”.⁵¹ Но утверждение о том, что определения гречности меняются со временем и включают в себя определения римского периода, которые выдвигают на первый план *пайдейю*, подчеркивающие акценты и прошлые культурные достижения, не требует

вывода о том, что гречность становится культурной идентичностью и перестает быть мыслимой как этнорасовая идентичность. Такая интерпретация уместна только в том случае, если предположить, что значение этнической принадлежности зависит исключительно от фиксированных критериев, таких как претензии на общее происхождение или территорию. Этническая принадлежность / раса - это возможная (хотя и не необходимая) *особенность культурной идентичности*, которая всегда связана с другими социальными концепциями и категориями и создается в связи с ними.⁵² Итак, хотя это и не синонимы, я анализирую этническую принадлежность / расу в более широком контексте культурной идентичности, а не позиционирую культурную идентичность как взаимоисключающие понятия этнической принадлежности / расы.

Связь религиозных практик с этнорасовой трансформацией и согласованностью появляется в “христианских” текстах уже в 1 послании Петра.⁵³ Этот текст описывает адресатов (в “Понте, Галатии, Каппадокии, Азии и Вифинии”) как тех, кто отказался от “суетных путей, унаследованных от [их] отцов” (1 Пет. 1:18) и принял новый священный кодекс поведения от другого отца (1:14-17). Результат этих моральных и религиозных изменений изображается в этнорасовом ключе: “Некогда вы не были народом (*ou laos*), но теперь вы народ Божий” (2:10). Результаты этой трансформации частично передаются через образы возрождения (1: 3, 23), которые предполагают неизменность этой трансформации: она порождает родство (с Богом и друг с другом). Эта трансформация также передается путем позиционирования этого “избранного рода, царственного священства, святого *этноса*, Божьего народа (*лаоса*)” (2:9) по отношению к их социальному контексту как “приезжих странников” и “постоянно проживающих инопланетян” (1:1, 2:11) среди различных *этносов*, к которым они когда-то принадлежали (4:4).⁵⁴ Содержание этих различий в значительной степени связано с верой (явно относящейся к идеям о воскресении и силе Божьей) и должно демонстрироваться нравственным поведением и готовностью страдать. В 1 послании Петра религиозные и моральные практики, а также вера в христианского Бога сигнализируют о изменчивости этнической принадлежности / расы (возможности изменения этнорасовой идентификации человека) и воплощают то, что должно быть стабильным и существенным в идентичности человека как члена этого нового избранного рода.

Aristides' *Apology* предлагает еще один пример того, как религия может балансировать между представлениями об этнической принадлежности / расе как фиксированными и изменчивыми. Аристид изображает христиан как родственников одноименного предка, установившего религиозные практики, которые продолжают увековечивать родственные узы и коллективную идентичность участвующих в них членов: “те, кто соответствует праведности этой проповеди⁵⁵, называются христианами” (Апол. [Греческий] 15.2). Христиане - это “те, кто больше, чем любой другой *этнос* на земле, открыл истину” (15.3). Таким образом, текст усложняет восприятие того, что *генос* исчисляется по рождению, даже когда упоминаются генеалогии и родственные связи. Сирийская рукописная традиция, которая, возможно, предшествовала сохранившейся греческой рукописной традиции, подтверждает эту интерпретацию. Согласно сирийскому, “христиане считают начало своего рода от Иисуса Христа” (2.4). Говорится, что сам Иисус был “рожден от расы евреев” (2.4), но христианская раса состоит из тех, “кто сегодня верит в это учение [об Иисусе]” (2.4). *Извинение* выдвигает на первый план “праведность” или согласие с “учением” об Иисусе как решающее для того, чтобы быть причисленным к родословной Иисуса.

Рождение, генеалогия, вера и практика - все это способы, которыми *Апология* определяет *генос*. Согласие с религиозными учениями представляется как сущность, составляющая *генос*. Хотя этот *генос* понимается как реальный, членство в нем изменчиво до такой степени, что человек может стать членом *геноса*, приняв благочестие христиан. Этот аргумент опирается на знакомые апелляции к *родине*, или обычаям предков,⁵⁶ где методы идентификации группы связаны с общим предком (как мы также видели в книге Иудифь и 1 Петра). Павел аналогичным образом формулирует аргумент в пользу того, как язычники могут обрести Авраама как своего предка через Христа.⁵⁷ Риторика Аристиды также наглядно показывает, что принятие такой практики может быть истолковано как обретение предков.

Роль религии в этнорасовой трансформации требует пересмотра концепции обращения. Как показывают предыдущие примеры, эта изменчивость изображается не как частное дело индивидуальной совести, приводящее к принадлежности индивида к религиозному движению, а явно как становление членом народа с коллективными и общественными последствиями. Например, благочестие Юдифи не только определяет ее как отдельную израильтянку⁵⁸, но и как ту, кто способен спасти свой народ от политических / религиозных изменений, которые привели бы к этническому уничтожению. Неразрывная связь религиозности с этнорасовой идентификацией - это то, что позволяет интерпретировать действия Джудит как работу Бога Израиля по сохранению израильтян от других этнорасовых групп (например, ассирийцев).

Используя этнические рассуждения, некоторые христианские авторы утверждают, что людям необходимо трансформироваться, например, в членов спасенного, праведного, непоколебимого или истинного *рода*, святого или особого *народа*.⁵⁹ То есть идея этнической изменчивости появляется в раннехристианских текстах, где говорится о переходе от аутсайдера к инсайдеру как о принятии новой этнорасовой идентичности. Кроме того, в некоторых текстах также описываются духовные трансформации, которым человек подвергается после того, как становится инсайдером, с точки зрения дальнейших изменений в своем *генеа/генос/этнос*. Наряду с множеством других образов (особенно развивающих и образовательных), Климент Александрийский, Ориген и авторы *Трехстороннего трактата* и *Евангелия от Филиппа* используют этнорасовые образы, чтобы изобразить переход инсайдеров от менее к более духовно развитому или совершенному состоянию. Сосредоточив внимание на контекстах, подчеркивающих изменчивость (*становление* христианином, развитие как “инсайдера”), наше внимание особенно привлекает то, как границы пересекаются, из чего они состоят.

В то же время раннехристианские тексты часто опираются на понимание этнической принадлежности / расы как стабильного и часто изначального аспекта самого себя (вспоминая первую функцию религии, рассмотренную выше). Поскольку раса и этническая принадлежность упоминаются как фундаментальные категории, ранние христиане иногда истолковывают призывы к этнорасовой трансформации в терминах возвращения или восстановления существенной, исконной идентичности, которая по-разному определяется как подлинная человечность или поглощение божественным единством (например, *Первая апология*, *Tertullian's Apology*, *the Apocryphon of John*, and *the Tripartite Tractate* в). Независимо от того, считается ли этнорасовое изменение завершенным при пересечении определенного порога или продолжается после, тексты, объясняющие это изменение в терминах восстановления или совершенствования, ясно иллюстрируют двусторонность этнической принадлежности / расы: “избранный”, “непоколебимый” или “духовный” *генос* изначален и все же нуждается в (повторном) конституировании посредством преобразований отдельных людей.

Религия как связующее звено между различными этническими/расовыми группами

Мы видели, что религия может функционировать как средство этнорасовой трансформации, а также как метод, с помощью которого можно отличать этнорасовые группы (халдеи от израильтян в "Юдифи", "так называемые поклоняющиеся богам" и евреи от христиан в "Апологи" Аристиды). Третий способ, которым древние тексты используют религию в этнорасовом дискурсе, играет на фиксированной / изменчивой динамике, используя религию для объединения групп, которые представлены как этнорасовые различия. Например, в "Книге Юдифи" Ахиор Аммонитянин изображает израильтян как потомков-отступников халдеев; Иосиф Флавий одобрительно подтверждает эту связь (*против Апиона* 1.71) в отличие от альтернативной истории, согласно которой евреи являются египтянами по *геносу*.⁶⁰ Дионисий Галикарнасский, грек из Малой Азии, живший в Риме в начале имперского периода и писавший по-гречески для грекоязычной аудитории, пытается проследить римское происхождение до греков, а не от греков. варвары, благодаря предполагаемому сходству религиозных обрядов (см., например, *Рим. Ant.* 7.70.1-5). На первый взгляд проект Дионисия напоминает рассказы о евреях как о бывших халдеях или египтянах. Но есть важное отличие. В то время как Иосиф Флавий использует религию для обозначения или определения этнорасовых различий, Дионисий обращается к религии, чтобы установить связь между римлянами и греками; то есть религия используется для установления связей между группами, которые иначе считались бы этнорасово разными.⁶¹

Как один из строительных блоков для создания, демонстрации и обсуждения романтики, *религия* могла служить в имперский период средством как для объединения различных этнорасовых групп, так и для обозначения их самобытности.⁶² Хотя религиозные практики продолжают коррелировать с расой, этнической принадлежностью и гражданской принадлежностью на протяжении всего имперского периода, культовые инновации Августа закладывают основу для универсализирующей риторики, которая служит для объединения разнообразных региональных культов, особенно культов правителей.⁶³ Хотя универсализирующее влияние дискурса на жизнь людей не следует преувеличивать,⁶⁴ и "имперский культ" не следует отождествлять с римской религией,⁶⁵ принятие и соблюдение ряда культовых обрядов составляют один из аспектов обозначения римскости. Даже в отсутствие культового единства "благодетельство" является критерием романтизма, на который можно сослаться при пересечении этнорасовых и гражданских границ.

Использование религии для регулирования внутриэтнических различий

Наконец, помимо помощи в создании коллективного единства, дифференциации и связывании этнорасовых групп и предложения механизма изменения этнической принадлежности / расы, религиозность также может использоваться для контроля или ведения переговоров о том, что должно считаться "подлинным" членством в этнорасовой группе. С этой целью религия представляется не только неизменной, но и центральной для этнорасовой идентичности. Любые предполагаемые или несанкционированные вариации религиозных убеждений или практик - любая изменчивость — осуждаются как потенциальная угроза сплоченности группы. Это не означает, что религиозные практики или верования остаются неизменными на практике, скорее, идеологическая основа настаивает на том, чтобы даже инновации или изменения объяснялись в терминах риторики неизменности (или преемственности). Этот вопрос знаком любому члену религиозного сообщества, которое обсуждало или предпринимало

литургические изменения (например, используя более широкий язык и терминологию), организационные изменения (например, рукоположение женщин, геев и лесбиянок) или доктринальные изменения (например, изменение взглядов на то, как религия относится к разводу).⁶⁶ Определяя эту функцию религии в этнорасовом дискурсе, мы обнаруживаем, что, подобно этнической принадлежности / расе, “религия” (*евсевия, теосевия, трескея, pietas, cultus*) также была традиционной и обсуждаемой.

Религия играла ключевую роль в имперский период как центральный маркер того, “что должно было считаться ”римским“, а что нет”.⁶⁷ Поскольку содержание ритуалов и праздников, используемых для демонстрации римскости, могло меняться и менялось с течением времени, мы должны признать эту связь чем-то, что следует аргументировать, а не просто раскрывать.⁶⁸ В позднереспубликанский период римляне все чаще пытаются отличить “религию” от нерелигиозности.⁶⁹ “Нерелигиозность” была движущейся мишенью, но чаще всего ее охватывали концепции *supersititio* и атеизма. *Суеверие*, в частности, используется римлянами как термин, обозначающий неправильное религиозное богослужение, а также иностранность.⁷⁰ Таким образом, религия может использоваться для выделения различий внутри *этноса* или *геноса* или для определения явных инсайдеров как аутсайдеров.⁷¹

К первому веку нашей эры религия прочно утвердилась как общественный дискурс, который был особенно полезен для утверждения, оспаривания и трансформации этнорасовой, а также гражданской идентичности в бассейне Средиземного моря. То, как и кому человек поклонялся, могло указывать на его этническую и / или гражданскую принадлежность или создавать ее, даже если это рассматривалось как продукт этой принадлежности.

Этническая принадлежность / раса в древности могла определяться самыми разными способами. Я предположил, что, анализируя этнорасовые утверждения и определения в терминах фиксированного / изменчивого спектра, мы можем понять смысл обращения к этнической принадлежности / расе как к фиксированному или изменчивому (или и к тому, и к другому). Этнорасовые дискурсы динамичны. Я установил присутствие религии в ряде примеров этнорасовых определений и дискуссий, показав, что религия дискурсивно соотносится с этнической принадлежностью во многих древних текстах, христианских и нехристианских.⁷² Следующие два раздела развивают эти идеи путем внимательного прочтения раннехристианских апологетических текстов и текстов о мучениках.

Этнические рассуждения в апологетических трудах: Случай Афинагора

Трактат “*Посольство от имени христиан*” второго века, написанный Афинагором⁷³, оформлен как письмо, в котором запрашиваются права и признание для христиан на тех же условиях, которые получают другие этнические и гражданские группы в империи. Обычно его классифицируют как апологетический текст, который Фрэнсис Янг убедительно описала как текст, в котором “группа считает себя *народом*, борющимся за социальное и политическое признание”.⁷⁴

Текст начинается сравнением христиан с другими категориями людей в империи, особенно с учетом того, что они составляют *этнос* и города:

Жители вашей империи, величайшие из королей [Марк Аврелий и Коммод], следуют многим различным обычаям [*этои*] и законам [*номои*], и ни закон, ни страх наказания не мешают им следовать традициям своих предков [*отечеству*].... Все это и вы, и законы допускаете,

поскольку вы считаете нечестивым [асебес] и нерелигиозным [аносий] совсем не верить в бога и считаете необходимым для всех почитать как богов тех, кого они желают, чтобы через страх перед божественным они могли воздерживаться от зла.... Однако нам, называющимся христианами, вы не уделили такого же внимания.

(Посольство 1.1, 2, 3, выделено мной)

Афинагор изображает христиан как народ, который, согласно логике империи, должен иметь такие же права поклоняться своему собственному богу по-своему, как и любой другой народ.⁷⁵

Важна логика, к которой апеллирует Афинагор: римское право допускает различные "обычаи и законы" или "обычаи предков", чтобы избежать нечестия и безбожия. Эта ссылка предполагает, что читатель знает, что обычаи, законы и обычаи предков влекут за собой религиозные практики, веру в богов и почитание их. Далее Афинагор объясняет, что следствием благочестия ("страха перед божественным") является хорошее поведение, которое поддерживает мирную и упорядоченную империю. Он приписывает римской политике предпочтение благочестию, но только для того, чтобы доказать, что римское обращение с христианами противоречит их собственным принципам; он предполагает, что, если различные *этнос*ы и города могут поклоняться богам по своему выбору, то христиане должны иметь те же права.

Объяснение христианства как группы со своей собственной формой благочестия могло бы иметь смысл для древних читателей, поскольку оно помещало верность христианскому богу с сопутствующими ему обычаями, законами и формами поклонения в понятные социальные рамки. Тем не менее, это вряд ли удовлетворило бы римского чиновника, поскольку римляне могли проявлять гибкость в отношении того, *каким* богам поклонялись, но были менее гибкими в отношении того, *каким* богам поклонялись.⁷⁶ Учитывая различную форму, которую принимает их благочестие, христианам приходилось справляться с этой императорской заботой.

В оставшейся части "*Посольства*" Афинагор разрабатывает два вида защиты христианства. Сначала он развивает христианство в свете концепции надлежащей религиозности (благочестия) и ее последствий для стабильности империи, утверждая, что христиане набожны. Затем он идет дальше, утверждая, что христиане являются *самыми* благочестивыми жителями империи, в отличие от представителей других *этнос*ов и городов. Он отмечает, что обвинение христиан в атеизме возникает потому, что большинство людей "измеряют благочестие правилом жертвоприношений" и таким образом обвиняют христиан "в том, что они не признают тех же богов, что и города". Он возражает на это, утверждая, что христианский Бог требует иного рода жертвоприношения, "бескровной жертвы и "служения нашему разуму"" (Посольство 13).

Афинагор не просто вписывает христиан в древние представления о религии и ее связи с этнорасовыми или гражданскими группами (которые в любом случае не были статичными). Он также критикует существующие идеи и структуры. Чтобы сделать это, Афинагор возвращается к своему вступительному аргументу о том, что у людей в разных местах разные боги, на этот раз развивая эту мысль по-новому:

Что касается другой жалобы на то, что мы не молимся тем же богам и не верим в них, что и города, то она чрезвычайно глупа. Ведь те самые люди, которые обвиняют нас в атеизме за то, что мы не признаем тех же богов, которых признают они сами, не согласны между собой.... Если, таким образом, мы виновны в нечестии, потому что не практикуем благочестие,

соответствующее их благочестию, то *все* города и *все* народы (*этносы*) виновны в нечестии, поскольку не все они признают одних и тех же богов.

(Посольство 14.1, 3)

Афинагор заключает в скобки вопрос о том, как христиане взаимодействуют со своими соседями-нехристианами,⁷⁷ сосредоточив свое внимание на различиях между городами и *этносами*. Он утверждает, что междугородние различия в религиозном богослужении, а не предполагаемый *христианский* атеизм, свидетельствуют о нечестии. Его аргумент затемняет, каким образом христиане, как жители этих городов и среди этих *этносов*, живут *вразобщенности* с местными обычаями. Он считает религиозные различия между городами признаком массового замешательства в отношении истинной природы божественного. Таким образом, Афинагор переворачивает позицию, которую он приписывает императорам в начале, подразумевая, что их решение защищать обычаи предков для всех народов, кроме христиан, во имя мира может парадоксальным образом привести к социальной нестабильности. Его аргументация может показаться натянутой, но она становится возможной благодаря тому, что подписанный читатель способен понять, насколько фундаментальными являются религиозные практики для гражданской, этнорасовой и имперской согласованности.⁷⁸

Род праведных и благочестивых: Мученичество и христианский *Генос*

Там были наказаны христиане, род людей, отличавшихся новым и пагубным суеверием.

(Светоний *Нерон* 16.2)

Популярные рассказы о раннехристианских мучениках являются отличным источником для изучения того, как раннехристианские тексты конструируют коллективную идентичность, в которой раса и религиозность взаимно дополняют друг друга. Эти нарративы также демонстрируют совпадение этнорасовых дискурсов и других древних способов коллективной идентификации (по городу, семье, статусу и полу). Повествования о мученичестве и их близкие аналоги, истории из жизни апостолов, живо повествуют о храбрых и мучительных смертях или столкновениях со смертью. Хотя гонения на христиан до 250 года н.э. были мелкомасштабными, спорадическими и происходили на местном уровне, непосредственно затрагивая жизни относительно немногих, письменные рассказы об этих преследованиях были широко известны и вызвали восхищение. Джудит Перкинс предположила, что страдание стало наиболее известной отличительной чертой христиан, особенно для нехристиан.⁷⁹ Продолжающаяся оценка и композиция этих повествований после легализации христианства предполагает, что мученичество образует важный узел христианского самоопределения, особенно в ретроспективе.⁸⁰

Повествования о мучениках предполагают и обыгрывают идею о том, что личность человека встроена в разнообразную социальную сеть (то есть пол, статус, возраст, гражданство, язык и этническая принадлежность / раса - все это имеет существенное значение). Через пытки и страдания, но также и через изменение идентичности, эти тексты создают идею христианства, которая применима как к отдельному мученику, свидетелям мучеников в повествовании, так и к сообществу читателей / слушателей. Тексты помогают сформировать коллективную идентичность, которая предлагает альтернативную социальную сеть, отчасти благодаря воспоминаниям о мучениках. В повествованиях о мученичестве христианство представлено как отличающееся от других коллективных идентификаций, но способное объединять людей из

многих народов и происхождения посредством измененной приверженности и особенно через принятие “истинной” религиозности.

Насколько мне известно, Джудит Лью - единственная ученая, которая обратила внимание на связь между текстами о мучениках и христианским самоопределением через идеи о “расе” или “нации”.⁸¹ Она анализирует *мученичество Поликарпа* на предмет коллективной идентификации христиан как “расы праведных (*tou genous ton dikaiōn*)” (14.1; 17.1) и как “расы боголюбивой, богобоязненной (*tou theophilous kai theosebous genous Christianōn*)” (3.2). Лию убедительно интерпретирует *Поликарпа* в свете писаний Маккавеев, а также Юдифи и *Сивиллиных оракулов*.⁸² В этих текстах надлежащая религиозность является центральным вопросом — как для гонителей, так и для мучеников. Принадлежность к *этносу* или *геносу* создается и демонстрируется посредством надлежащей религиозности, а обвинения в ненадлежащей религиозности (атеизм, нечестие, идолопоклонство) структурируют как конфронтацию между государством и мучеником, так и реакцию мучеников на государство. Враждебные толпы в *Поликарпе*, разделенные на “множество *этносов*” и “евреев Смирны”, обвиняют христиан в том, что они уничтожают богов и не приносят им жертвоприношений и не почитают их (12.2). Повествовательный текст отвечает на это, изображая Поликарпа как подобающее жертвоприношение истинному Богу.

Лию подчеркивает политическую функцию мучеников: “когда мучеников называют “отцом” или “матерью” (4 Макк. 7.1, 9; 15.29), это гражданский, а не семейный титул”.⁸³ Этот эпитет получил не только император, но и общественные лидеры. Она предполагает, что именно в этом смысле мы должны понимать упоминание Поликарпа как “отца христиан” (*М. Поли.* 12.2). Точно так же мы можем прочесть функцию таких фигур, как Бландина (*Мученицы Лиона и Вены*) и Перпетуя и Фелицитас (*Мученичество Перпетуи и Фелицитас*), не только как примеров, но и как основателей народа, который представляется как с точки зрения родства / нисхождения, так и с точки зрения религиозных практик. Эти родословные устанавливаются путем увековечения памяти этих фигур как родственников, что снова выявляет размытость родственных связей, религиозности, гражданской и этнической идентичности.

В повествованиях о мучениках расовая, гражданская и национальная идентичность определяется не просто готовностью страдать, но конкретно готовностью страдать ради того, чтобы оставаться благочестивым и поддерживать религиозную целостность. Лию обсуждает только *Мученичество Поликарпа*, в котором *генос* явно используется для описания христиан. Мы также можем видеть этнические рассуждения в текстах о мучениках, которые явно не называют христиан *геносом* или *этносом*. *Деяния мучеников Лиона и Вены* и *Деяния Скиллитских мучеников*, действие которых происходит в последней четверти II века, предлагают два дополнительных примера того, как христианство могло быть сконструировано с точки зрения народности. “*Лионские и Венские мученики*” иллюстрирует согласование уровней воображаемого сообщества, провинциального города и империи, в то время как “*Скиллитские мученики*” напрямую сравнивает христианство с романтизмом, хотя действие также происходит в провинциальном городе.⁸⁴ Этнические рассуждения частично объясняют, как и почему тексты о мучениках (и другие виды сочинений) риторически подчеркивают отличительность христианства.

В 177 году н.э. христиане подверглись нападению в двух городах южной Галлии (ныне Франция): Лионе и Вене. Это местное преследование увековечено в повествовании о

мученичестве, *Деяниях мучеников Лиона и Вены*. Евсевий сохранил единственный экземпляр этого повествования.⁸⁵ Лион и Вена были известны как центры римской культовой деятельности, и некоторые из наиболее энергичных построек храмов в этих городах пришлись на конец II века.⁸⁶ В более крупном городе, Лионе, находилось одно из первых мест поклонения императорскому культу на Западе; его Алтарь Рима и Августа давал возможность галльским провинциальным аристократам вести переговоры о своих отношениях с Римом и бороться за почести в своих местных сообществах.⁸⁷ Вена, хотя и меньшего размера, отличалась монументальным религиозным комплексом (“Сансей”) и выгодным расположением в устье Роны.⁸⁸ Рассказ мученика описывает последнюю фазу испытаний и пыток в начале фестиваля с международной жеребьевкой (*М. Лион и Вена* 47); это согласуется с тем, что императорский культовый центр Лиона (*Tres Galliae*) является одновременно местом жертвоприношений и гладиаторских игр, а также ежегодного собрания представителей “от каждого штата трех северных галльских провинций, собрания, на котором воздаются культовые почести Риму и Августу”.⁸⁹ Как дома или места сбора широкого круга людей из Галлии и других мест, особенно известных своими культовые практики и почести, связывающие Галлию с Римом, Лионом и Веной, были географическими и символическими местами, где ранние христиане — так же как и провинциалы — размышляли о том, как определить себя по отношению к местным и имперским представлениям.⁹⁰

В тексте подчеркивается стойкость горстки христиан и пагубные колебания многих других. Одним из немногих столпов стойкости является Санктус, который, как говорят, является дьяконом из Вены. Особая сила Санктуса заключается в его фактической немоте под пытками — все, что он скажет, это “Я христианин”. Что интересно в этом для наших целей, так это то, как рассказчик формулирует это свидетельство. Нам говорят, что его мучители пытаются заставить его сказать “что-то, чего он не должен был бы говорить”, но Санктус был настолько решителен, что “даже не назвал бы своего имени, или *этнуса*, или родного города, или того, был ли он рабом или свободным”. Но на каждый вопрос он отвечал по-латыни: ‘Я христианин’. В этом он признавался снова и снова, вместо имени, города, *геноса* или чего-либо еще” (*М. Лион и Вена* 20).⁹¹

Для раннехристианского слушателя или читателя этот аспект повествования мог быть одновременно ироничным и вдохновляющим — ирония и вдохновение проистекали из радикально отличающегося значения фразы “скажи то, чего не следует” в глазах римских палачей по сравнению с глазами христианской аудитории. С точки зрения нехристианина, Санктус играет на руку римлянам, просто признавшись, что он христианин. То есть Санктус действительно говорит то, чего не должен был говорить, утверждая *Christianus sum*. Но эта ирония смягчается тем фактом, что, с точки зрения христианина, его ответ вдохновляет: Санктус твердо придерживается своей христианской веры, в то время как другие участники повествования отступают. Повествование создает напряженность, поскольку повышает вероятность того, что Санктус может не придерживаться имени Христиан, как это делают многие его сверстники (*М. Лайон и Вьен* 11-12).

Озабоченность по поводу имени “христианин” пронизывает многие раннехристианские тексты.⁹² В начале второго века Плиний Младший, римский губернатор провинции в восточной империи, разработал подход к суду обвиняемых христиан, при котором признание себя христианином (признание имени) считалось достаточной мерой вины (*Письмо Плиния Траяну*).⁹³ В христианских текстах обычно утверждается, что несправедливо, когда христиан обвиняют или

судят как правонарушителей только на основании имени; например, если христианин является христианином. Афинагор пишет:

Если действительно кто-то может обвинить нас в преступлении, будь то малое или великое, мы не просим освободить нас от наказания, но готовы подвергнуться самым суровым и беспощадным наказаниям. Но если обвинение касается только нашего имени ... на вас, прославленные, великодушные и ученейшие государи [то есть императоры], будет возложено устранение этого пренебрежительного обращения законом.

(Посольство 2)

Афинагор и другие апологеты создают впечатление, что обвинения в использовании имени “христианин” являются скандальными и не вызваны ничем, кроме имени. И все же, даже если христиане могли быть привлечены к общественному вниманию за незаконные деяния, а не только из-за (или из-за) одного их имени, Афинагор и многие другие раннехристианские авторы стремятся получить признание и права как “христиане”; то есть имя на самом деле является центральным в их целях.⁹⁴

Повествования о мучениках также подчеркивают значение имени “Христианин”. Название не рассматривается как несправедливый объект нападок, оно как раз в этом и заключается. Это квинтэссенция личности мученика: “Я христианин” - это “ритуализованный и перформативный речевой акт, связанный с утверждением чистой сущности, [которое] становится центральным действием мартиролога”.⁹⁵

В “Мучениках Лиона и Вены” заявление Санктуса из двух слов “Christianus sum” истолковывается как подрыв ожидаемых способов позиционирования себя в обществе. Он называет себя исключительно этим незаконным именем, по той самой причине, по которой его арестовали. Таким образом, христианство заменяет традиционные утверждения об идентичности, включая принадлежность к *геносу* или *этносу*. Узнав, что Санктус даже не сказал, был ли он “рабом или свободным”, древние читатели этого текста, возможно, вспомнили тот самый отрывок, к которому *современные* ученые обращаются чаще всего, защищая позицию о том, что этническая принадлежность не имела значения для ранних христиан — Галатам 3: 28 (и его параллели):⁹⁶ “Нет ни еврея, ни грека; нет ни раба, ни свободного человека; нет мужчины и женщины. Ибо все вы одно во Христе Иисусе” (Гал. 3: 26-28).⁹⁷ Итак, один из способов истолковать утверждение Санктуса состоит в том, что признаки идентичности, включая расу или этническую принадлежность, не имеют значения, если человек христианин.

Однако этот тип прочтения отвлекает наше внимание от функции контраста между “я христианин” и, по-видимому, ожидаемым типом реакции: христианство определяется посредством такого контраста. В то время как “Мученики Лиона и Вены” не ограничивает значение христианства расой или этнической принадлежностью, определяя его скорее как пересечение социальных идентификаций, это повествование о мучениках зависит от понимания того, что христианство можно осмысленно сравнивать как с этнорасовым, так и с гражданским статусом, и имя “христианин” используется для выполнения их работы.⁹⁸ Христианство выполняет, среди прочего, функцию этнорасового маркера.⁹⁹ Эта функция не является взаимоисключающей, а скорее поддерживается универсализирующей риторической

направленностью повествований о мучениках: в этих текстах любой, даже самый социально маргинальный, может воплотить христианство.

Повествование о мучениках изображает христианство не просто утвержденным, но фактически произведенным на всеобщее обозрение. Перформативное заявление “Я христианин” - это общественное и политическое действие, а не исключительно выражение личных убеждений человека. Это утверждение не просто делает Sanctus христианином; оно также вовлекает читателя / слушателя в корпоративный стиль. Читателю / слушателю предлагается встать либо на сторону страдающих христиан, либо на сторону колеблющихся (*М. Лайон и Вьенн* 25-26, 32-35, 45-46, 48), ¹⁰⁰ в то время как оппозиция воплощена в официальных палачах и разъяренной толпе. Текст пытается обеспечить неизменность идентичностей на фоне изменчивости, воплощенной в ушедших, но также и в потенциале для создания новых христиан.

Благочестие указывает на принадлежность к провинциальному городу и империи, а текст “разоблачает” союзников Рима как крайне нечестивых, что изображает христиан как отдельную группу на основе их противоположного благочестия. То, что эта коллективная идентичность понимается как неразрывно религиозная, политическая, гражданская и этнорасовая, ясно из структуры конфронтации. Например, жестокое избиение Потейноса, местного лидера, описанного как “уполномоченный *диаконии* лионской *епископии*” (*М. Лион и Вьенн* 29), подчеркивает, насколько религиозность отличает христиан от нехристиан: “все вели себя так, как будто не оправдать свою злобу по отношению к нему было серьезной ошибкой и нечестием, поскольку они думали, что таким образом смогут отомстить за своих богов” (31). Таким образом, это повествование о мучениках резко отличает христианство от обычаев и ценностей провинциалов и римских чиновников.

В кратких *Деяниях скиллитских мучеников*, действие которых происходит в 180 году н.э. в Карфагене, столице провинции Римской Африки, мы находим прямое противопоставление христианства и римскости. Несмотря на провинциальную обстановку, этот текст отличается от *Деяний мучеников Лиона и Вены* отсутствием упоминания провинциальных или местных персонажей или конфликтов. В этом латинском тексте рассказывается о суде и казни двенадцати христианских женщин и мужчин. ¹⁰¹ Во вступительном диалоге конкурирующие политические представления о народности, выраженные в религиозности и через нее, быстро становятся центральными. Представитель христиан, Сперат, ставит римского чиновника Сатурнина в оборонительное положение:

Проконсул Сатурнин сказал: “Если ты образумишься, то сможешь получить прощение нашего господина императора”. Сперат сказал: “Мы никогда не поступали неправильно; мы никогда не поддавались злу. Мы никогда не произносили проклятий; но когда нас оскорбляли, мы благодарили, ибо *мы почитаем нашего собственного императора*”. Проконсул Сатурнин сказал: “*Мы тоже религиозный народ*, и наша религия проста: мы клянемся Гением нашего господина императора и возносим молитвы за его здоровье, как и вы должны делать”.

(*Scill. Mart.* 2-3, мое подчеркивание)

Сперат не только указывает на политические и общественные последствия христианства, ссылаясь на то, что христиане чтут “нашего собственного императора”, но и ответ Сатурнина указывает на то, что он понимает это как религиозное утверждение: “мы тоже религиозный народ”. Повествование соотносит римскость с христианством посредством религиозности.

Затем Сператус предлагает проинструктировать Сатурнина о простоте,¹⁰² подразумевая, что представление чиновника о “простой” религии ошибочно. Сатурнин отвечает в защиту, предполагая, что такое наставление повлечет за собой критику римских “священных обрядов”. Вместо этого он требует, чтобы Сперат “покаялся скорее Гением господа нашего императора” (*Scill. Mapm.* 5). Как и следовало ожидать, Сператус отвергает это требование, но формулировка его отказа еще раз подчеркивает *политический* характер христианства: “Я не признаю империю этого мира. Скорее, я служу тому Богу, которого никто не видел” (6). В этом тексте и религия христиан, и религия римлян изображаются как концептуально эквивалентные, хотя христианство считается истинным.

Еще немного походив взад-вперед, Сатурнин предлагает христианам тридцатидневную отсрочку, чтобы они пересмотрели свои убеждения и обычаи. Очевидно, в ответ на это предложение “Сператус снова сказал: ‘Я христианин!’ И все остальные согласились с ним” (*Scill. Mapm.* 13). Это компактное заявление приводит к их немедленному исполнению.

Мы можем продолжить наше чтение, изучив приговор, вынесенный Сатурнином непосредственно перед приведением в исполнение смертных приговоров. Его воззвание подчеркивает важность религиозных практик, определяя их значение по отношению к коллективной идентичности христиан и римлян соответственно:

Сатурнин ... зачитал свое решение с таблички: “Принимая во внимание, что Сперат, Нарцалус, Читтинус, Доната, Вестия, Секунда и другие признались, что они *жили в соответствии с обрядами христиан (ritu Christiano)*, и хотя им была предоставлена возможность *вернуться к обычаям римлян (Romanorum morem)*, они упорствовали в своем упрямстве, настоящим они приговариваются к казни мечом”.

(Начало. 14 марта, выделено мной)

Этот отрывок завораживает. Здесь у нас есть христианский текст, отражающий римский взгляд на христианство как на принадлежность к народу. “Жизнь в соответствии с христианскими обрядами” не только указывает на то, что обычаи являются средством идентификации христиан, но и позиционирует их как не римский народ. Формулировка решения подразумевает, что все они когда-то следовали обычаям римлян, но с тех пор стали кем-то другим, “христианами”, приняв “христианские обряды”. Эта фраза напоминает рассказ Ахиора о том, как некоторые халдеи стали иудеями, и о его собственном превращении из аммонитянина в члена общины Израиля (*Jth.* 5:6-8; 14:10). И снова ритуальные практики устанавливают этнорасовые границы, а также служат доказательством того, как такие границы можно пересечь.

Формулировка решения Сатурнина, дающая христианам шанс “вернуться” к римским обычаям, не обязательно означает, что все они были римскими гражданами, а скорее послушными подданными императорского ордена, независимо от происхождения. Тем не менее, более ранний контраст между империей этого мира и верностью христиан “господу, который есть император королей и всех народов” (*Scill. Mapm.* 6) предполагает, что принятие христианских обрядов определяет (и создает) Христиане как этнополитическая группа, альтернативная римско-имперской классификации.

В *Деяниях скиллитских мучеников* проявляется не только христианство, но и романтизм, включая римскую религию. Сатурнин заявляет Сперату и другим, что римляне - религиозные люди, и, как и во многих других раннехристианских текстах, почитание императора и

приверженность “обычаям предков” составляют основные элементы римской религии. Действительно, попытки заставить христиан согласиться с этими пунктами посредством действия или речи занимают центральное место в сюжете многих повествований о мученичестве, как в сценах между будущей мученицей Перпетуей и ее обезумевшим отцом-нехристианином: после нескольких безуспешных попыток образумить ее в тюрьме он появляется на ее публичных слушаниях с ее маленьким сыном, кричащим “Соверши жертвоприношение!” (*M. Perp. and Fel.* 6.25).¹⁰³ Важно, однако, отметить, что эти римские конструкции в текстах о мучениках создают впечатление, что она была убита горем. создается впечатление, что римская религия и идентичность являются основным контрастирующим вариантом для единого христианства. На местах местные или региональные культовые практики и идентичности, которые они индексировали, вполне могли быть более заметными, чем “римскость”; более того, христианство само по себе не было единым целым — факт, на который намекают тексты мучеников.¹⁰⁴

Последствия для определения раннего христианства как религии

Рассмотрение некоторых способов, с помощью которых ранние христиане определяли себя как этнорасовую группу, характеризующуюся особенно своей религиозностью, позволяет нам пересмотреть то, как христианство определялось по отношению к другим формам древней религии.

В большинстве современных характеристик религии средиземноморской древности есть два основных аспекта: (1) религия в древности была ориентирована на практику, а не на веру; и (2) религия была встроена в более широкую социальную матрицу, а не отличалась от нее (то есть трудно говорить об отдельных религиозных общинах, которые не были бы полностью вовлечены в остальную жизнь человека). Это двоякое понимание древней религии считается тесно связанным с расой / этнической принадлежностью и гражданской идентичностью, поскольку эти понятия обозначают социальную специфику (часто отмеченную практиками). Я нахожу этот двоякий взгляд полезным как эвристический прием, но он слишком часто служит фоном для определения христианства как противоположно ориентированного на веру и универсального. Как следствие этого оппозиционного определения, христианское использование этнической аргументации остается непрочитанным в большинстве реконструкций христианского происхождения.

Раньше христианство часто изображалось как трансисторическое и транскультурное явление, основанное на сосредоточении внимания на вере. Безусловно, большинство последних исследований форм христианства римского периода очень тщательно соотносят свои интерпретации с риторическим, региональным и / или материальным контекстами. Тем не менее, христианство по-прежнему часто отличается от других древних религий тем, что ядром религии является вера, а не практика. Кит Хопкинс, очень чуткий интерпретатор античности, довольно нетипично поддерживает эту точку зрения: “Само существование с самого начала христианской истории кратких изложений христианских верований отличает христианство от иудаизма и язычества. Грубо говоря, контраст заключается в том, что *христианство* стало *религией веры*, тогда как *иудаизм* и *язычество* были *религиями преимущественно традиционной практик* оседлыми приверженцами”.¹⁰⁵ Что поражает в этой формулировке, так это работа, которую выполняет “вера”. Помещение веры в центр христианства, в явный контраст с “традиционной практикой с устоявшимися приверженцами”, заново описывает

современную западную дихотомию между разумом и телом; это подразумевает, что христианство неразрывно связано с историческим и социальным контекстом. Даже если рассматривать некоторые ранние формы христианства как пропорционально более ориентированные на веру, чем современные религиозные культы и движения, все равно необходимо объяснить, как эти формы могли быть понятны древним народам из их собственного социального контекста. Джон Норт помогает смягчить эту проблему, предполагая, что древние взгляды на религию со временем изменились “от укоренившихся в городе-государстве к религии как выбору дифференцированных групп”, так что христианство стало бы понятным как одна из них.¹⁰⁶ Для Норта не столько “вера”, сколько индивидуальный выбор примкнуть к группе, которая еще не была в первую очередь связана с семьей и городом, что знаменует сдвиг в определении древней религиозности.¹⁰⁷ Признавая, что религиозные группы сформировали альтернативные коллективные идентичности, Норт подчеркивает важность индивидуального выбора членства, позицию, которая перекликается с понятием “вера”.

Хотя римская религия может быть особенно связана с ключевыми религиозными практиками (получившими название обычаев предков), в повествованиях о мучениках не используется контраст между практикой и верой, чтобы отличить христианскую религиозность от других форм религиозности. Скорее всего, христиане отказываются от участия в таких практиках, как ритуальные жертвоприношения или подношения от имени императора, но ставят такие действия, как само мученичество, молитва, сексуальное воздержание и перформативное заявление “Я христианин”, в центр своих определений христианства. Точно так же апологетические тексты не проводят четкого различия между верой и практикой. Афинагор утверждает, что христианам должно быть предоставлено право, подобно другим народам, не только поклоняться богу по своему выбору, но и поклоняться этому богу по-своему. Его пристальное внимание к тому, как ведут себя христиане, и контрастирующее осуждение поведения других указывает на то, что обычаи были столь же важны для христианства, как и верования.¹⁰⁸ Как отмечает Лиу, религиозная целостность в раннехристианских текстах часто уточняется со ссылкой на *евсевию* или *теосевию*, что она переводит как благочестие и богобоязненность. *Евсевия* - один из центральных греческих терминов, обозначающих религиозность, и *теосевия* преобладает в еврейской литературе.¹⁰⁹ Поскольку эти термины конкретно связаны с тем, как человек живет и что он делает, их нельзя интерпретировать только как относящиеся к вере.

Последствия переосмысления этого резкого разделения между верой и практикой распространяются на продолжающиеся дискуссии об отношениях между христианством и иудаизмом. Катарина фон Келленбах предположила, что “антитетическое сопоставление” составляет одно из трех “правил формирования” христианского дискурса об иудаизме:¹¹⁰ вера против практики и отстраненность от социальных структур против социальной укорененности (чаще называемой универсальным против частного) составляют два ключевых антитезиса. Хотя “глубоко упрощенный”, но пагубный контраст между иудаизмом как религией закона (или практики) и христианством как религией свободы или благодати (или веры) был оспорен несколькими способами,¹¹¹ такие контрасты остаются тревожно распространенными. Я подозреваю, что “практика” часто используется как сокращение от “этнического”, а “вера” - от “универсального”.

Второй элемент современных определений древней религии, заключающийся в том, что религия была встроена в более широкую социальную матрицу, также часто

противопоставляется христианству. Христианство часто изображают как движение, которое ломает традиционную укорененность религии в обществе и политике.¹¹² Об этом разрыве говорят тремя пересекающимися способами: (1) Христианство универсально — адресовано всем людям, а не конкретным гражданским, этнорасовым или региональным группам; (2) Христианство ориентировано на что-то потустороннее, а не на этот мир;¹¹³ и (3) Христианство — это религия обращения или добровольчества, а не рождения. Эти три аргумента предполагают, что этническая принадлежность / раса в древности никогда не была частью универсализирующей риторики и всегда приписывалась.

К счастью, многие ученые сегодня признают, что контекст, в котором возникло христианство, был таким, в котором социальная матрица характеризовалась значительным разнообразием, возникшим в результате колонизации, миграции, путешествий и войн. Большинство людей были встроены не в статичную матрицу, а скорее в динамичную и космополитичную.¹¹⁴

Многие христианские тексты действительно заявляют об универсализации. Тем не менее, как я более подробно рассмотрю в [главе 5](#), утверждение о том, что христианство открыто для всех людей, не является взаимоисключающим с определением христиан как членов этнорасовой группы.¹¹⁵ Многие ранние христиане, безусловно, апеллируют к “потусторонним” феноменам, таким как небесный правитель, город и гражданство, но они формулируют эти призывы в рамках специфичных для культуры концепций, таких как имперское правление и предоставление политических избирательных прав (например, в *Деяниях скиллитских мучеников*). Более того, как я предположил в отношении Юдифи и 1 Петра, обращение не обязательно интерпретировать как взаимоисключающие понятия этнической принадлежности — в этих текстах религиозное обращение неразрывно связано с этнорасовой трансформацией. Чтение раннехристианских текстов о том, как они стремятся сформировать общинную идентичность внутри альтернативных культурных идентичностей и среди них, делает центральными вопросы этнической принадлежности, пола и статуса.

Повествования о мученичестве предполагают, что христианство представляется как альтернативная коллективная идентификация, но мы не должны ошибочно полагать, что это означает, что оно не зависит от контекста. Более того, альтернативные формы укорененности были доступны еще до того, как христиане начали определять себя как христиан. Культ Дионисия, привнесенный в Италию,¹¹⁶ философских школ, а также географически и социально отличающиеся сообщества *Терапевтаев/ Терапевутридов* и в Кумране предлагают другие очевидные альтернативные формы структуры и укорененности.

Раннехристианские движения интерпретируются не просто поверх этих двух определяющих черт религии. Истоки христианства также лежат во временных рамках. Предлагаемый контраст между христианством и другими древними религиями часто интерпретировался в контексте временных рамок, которые предполагают (идеальное) развитие религии с течением времени от локального к универсальному (версия телеологического подхода, обсуждаемого во введении). Когда этот идеал прогресса и универсализации лежит в основе исторических реконструкций, христианское происхождение может быть реконструировано для подтверждения исторических или теологических утверждений о том, что этническая принадлежность и раса не имели отношения к раннехристианскому самоопределению, а также для подтверждения утверждений об уникальности христианства (обычно подразумевающей превосходство) по сравнению с другими древними религиями. Предположение о позитивном переходе от социально

укоренившихся религий к “универсальным” подразумевает отличие христианства от иудаизма и политеистических культовых традиций и превосходство над ними, в то же время скрывая способы, которыми христианство всегда было укоренено в конкретных социально-исторических контекстах. Последнее проявление этой концепции было резюмировано Гаем Строумсой как смещение “основных критериев идентичности ... с этнической принадлежности на культуру, а затем на религию”, что интерпретируется как тенденция к универсализму, поскольку религия понимается как не привязанная к беспорядочным особенностям “этнической принадлежности” и “культуры”.¹¹⁷ Используя эту рубрику, интерпретаторы христианства, скорее всего, обесценят или проигнорируют ссылки на ритуальные практики (или приписают их еврейскому или языческому влиянию).¹¹⁸ Это также означает, что христианское самоопределение как *геноса*, *этноса* или *лаоса*, скорее всего, будет проигнорировано или объяснено как “простая” метафора, а не в терминах социально-политической укорененности. Нам не нужно проводить такого резкого различия между “частным” и “универсальным” или между “практикой” и “верой” при реконструкции раннехристианского самопонимания.

2

■
“Мы были еще до Сотворения Мира”

Апелляции к прошлому в раннехристианском самоопределении

В отличие от египтян, вавилонян, финикийцев и евреев, христиане не составляли отдельной национальной или расовой группы, историю которой можно было бы написать. Тем не менее, это не помешало таким авторам, как Аристид, анонимный автор Послания к Диогнету, и Евсевий описывать христианство как triton genos или “третью расу”, отличную от греков и варваров.¹

В предыдущей главе мы видели, что ранние христиане использовали этнические рассуждения, чтобы изобразить христианство как этническую идентичность, особенно характеризующуюся религиозными верованиями и практиками. Но все же может показаться очевидным, что им не хватало фундаментальной основы для поддержания этнорасового самопонимания: прошлого. Более того, у них не было единой идентичности; до легализации то, что мы склонны группировать под заголовком “христиане”, охватывало широкий круг групп, некоторые из которых даже не называли себя христианами. Удивительно, но эта историческая новизна и отсутствие единодушия не помешали некоторым верующим в Христа называть себя народом, как отмечается в этой вступительной цитате из Артура Дроге. Для Дроге это проблема, требующая объяснения. Несмотря на то, что он замечает раннехристианское использование этнического / расового языка, он классифицирует христиан как нечто иное, чем “национальная или расовая группа”. Эта глава разрешает головоломку Дроге, утверждая, что загадка христианского самоописания как “расы” или “этнической принадлежности” исчезает, если мы подходим к историям как к мобильным конструкциям, которые риторически производят и переделывают, а не описывают коллективные идентичности. Эта мобильность включает в себя выбор, который делают современные историки, чтобы назвать материалы “христианскими” и придать смысл этой концепции.

Исторические аргументы раннехристианских авторов поразительно перекликаются со стратегиями и предпосылками более ранних еврейских, греческих и египетских историографов, как показывает тщательное исследование Дроге.² Но эти аргументы также перекликаются с тем, как их современники использовали прошлое, чтобы переосмыслить себя в целях настоящего.³ Христиане берут страницу из книги других групп меньшинств, чтобы авторизоваться. Они особенно используют стратегии (других) евреев и греков римского периода, поскольку они выступают по отношению к Риму: заявляют о большей древности и заявляют, что являются источником подлинной мудрости для других народов. Христиане также заимствуют у гегемонистских групп, таких как римляне, утверждая, что они являются превосходными потомками дегенеративного, некогда славного народа и что они потенциально открыты для всех. Раннехристианские тексты, возможно, не всегда убеждали древних читателей в том, что христиане представляют собой народ с древней родословной, но это не означает, что попытки были неискренними или просто метафорическими.

Ранние христиане были не единственными, кто изобрел себя в период ранней римской империи. Так же поступали римляне, греки, иудеи, лидийцы и афродизианцы, среди прочих. В отличие от термина “христианин”, другие названия, такие как эллинский, египетский и иудейский, были терминами, которые были в греческом лингвистическом репертуаре к периоду римской империи. Тем не менее, ошибочно думать, что эти термины (или группы, к которым они относились) были стабильными. В древности их значения постоянно обсуждались и пересматривались. Прошлое было важнейшим местом утверждения ценностей и практик, с помощью которых человек мог заявлять о своей нынешней идентичности и демонстрировать ее. Но оспаривалось само прошлое — то, как человек формулировал прошлое, обуславливало то, как он измерял “гречность”, “еврейство”, “романтизм” и т.д., а также взаимосвязь таких коллективных категорий в настоящем. Внимание к этнической аргументации в обращениях к прошлупроливает свет на местный и имперский политико-риторический контекст, в рамках которого определяли себя ранние христиане.

Раннехристианские авторы представляют христиан как народ не в меньшей степени, чем римлян, лидийцев, иудеев и другие группы, апеллируя к прошлому, чтобы изобразить их идентичность как целостную, исторически непрерывную и превосходящую другие народы, если она также связана с ними. Но убедительность этих построений зависит от их способности убедить читателей в том, что они говорят о реальных группах. То есть апелляции к прошлому участвуют в двусторонней динамике этнорасового дискурса — эта фиксированность и текучесть являются условиями для представления этнической принадлежности / расы. Изображая народ непрерывным во времени, исторические этнографии или мифические рассказы заставляют этническую принадлежность или расу казаться неизменными. В то же время исторические свидетельства часто демонстрируют изменчивость этнической принадлежности / расы, предполагая, например, что один народ может трансформироваться в другой (что римляне произошли от греков, христиане - от евреев) или что разные народы могут произойти от общего предка (евреи и спартанцы от Авраама, илианцы и римляне от Энея). Как мы увидим, апелляции к родственным узам предков являются центральными для христиан, как они долгое время были центральными для других жителей древнего Средиземноморья.⁴

Анализ раннехристианского использования прошлого поднимает вопросы о нашем собственном использовании прошлого. Современные и древние толкователи часто подчеркивают, что ранних христиан отличает то, что они являются “новым” явлением в период

римской империи. Как претензии на новизну функционируют в реконструкциях истории раннего христианства? И какое отношение концептуализация новизны имеет к выявлению и интерпретации этнических рассуждений в раннехристианских текстах? В следующем разделе рассматриваются эти вопросы, поскольку ответы на них определяют любую интерпретацию раннехристианских материалов.

В оставшейся части главы рассматриваются некоторые способы, с помощью которых христиане придумывали себе прошлое, а также судьбу. В двух разделах рассматривается ряд примеров раннего христианства. Наконец, я рассматриваю христианское использование прошлого в терминах римско-имперского контекста властных отношений. Я полагаю, что мы можем интерпретировать раннехристианское использование прошлого не только как результат имеющихся историографических и этнографических практик, но и как участие в современных имперских и региональных усилиях по установлению того, кто есть кто в империи.

Новизна в построении Различий

Быть “новым” или нет - повторяющаяся тема в раннехристианских писаниях, как мы видим из *Послания к Диогнету, во вступительном риторическом вопросе которого* задается риторический вопрос о том, “почему эта новая раса (*genos*) или практика (*epitēdeuma*) возникла в это время, а не раньше” (*Ер. Диог.* 1.1). Как заявления о раннехристианской новизне функционируют в современной науке о ранних христианах? Большинство современных интерпретаций раннехристианских текстов подчеркивают, что христианство было новым явлением в древности, чем-то отличным от существующих общественно-религиозных формаций. Каковы последствия интерпретации христианства как “нового” в римский период? Следует ли считать христианство новым и отличающимся в относительном или сущностном смысле?⁵ Большинство ученых сопротивляются утверждению об абсолютной уникальности христианства, хотя существенная новизна приписывается, в частности, личности и учениям Иисуса, а также Евангелиям как литературному жанру и концепции “эсхатологии”.⁶

В исторических повествованиях, подчеркивающих новизну ранних христиан, новизна указывает на возможность отличия. Поскольку “новизна” - это привязанное ко времени утверждение об отличии, она минимально используется в исторических реконструкциях для обозначения точки разрыва или изменения. Но вопрос новизны заключается не только в том, как расположить ранних христиан по отношению к их нехристианским современникам, но и в том, как интерпретатор позиционирует себя по отношению к античности.

Вообще говоря, интерпретатор может позиционировать себя в общей преемственности с исторически “новым” феноменом христианства или подчеркнуть свое собственное отличие (следовательно, новизну) во времени и мировоззрении по сравнению с ранними христианами и римским периодом. Однако это чрезмерное упрощение. Большинство из тех, кого можно отнести к первому варианту, не отрицают исторических изменений и признают, что христианство менялось с течением времени. И большинство из тех, кого можно было бы классифицировать в терминах второго варианта, признают, что современные интерпретации сглаживают некоторые различия между настоящим и прошлым, делая прошлое значимым и “познаваемым” в настоящем.

Тем не менее, когда современный читатель или интерпретатор позиционирует себя в преемственности с тем, что определяется как “новое” в более раннем историческом контексте,

претензия на “новизну” может быть использована для создания единообразия во времени. Современные христиане, например, с большей вероятностью примут идею исторической инаковости по отношению к евреям и “язычникам”, чем по отношению к ранним христианам, именно потому, что об этих евреях и язычниках уже думают как о “других”. Таким образом, то, что было “новым” и отличалось от христиан древности, структурировано как потенциально “одинаковое” между древними и современными христианами. Поскольку современные христиане во всем своем разнообразии видят себя в преемственности с “христианами” древних текстов (по крайней мере, текстов христианского Завета), любое историческое повествование о ранних христианах может быть прочитано в более широких рамках преемственности и тождества.

Каковы последствия этой концепции для обсуждения взаимосвязи между “религией” и расой / этнической принадлежностью для христиан? Как я обсуждал в предыдущей главе, современные интерпретаторы часто утверждали, что центральной чертой новизны ранних христиан был разрыв связи между этнической принадлежностью / расой и религией. Многие ученые сходятся во мнении, что раннее христианство следует классифицировать как “религию” и что его отличительная черта заключается в его акценте на вере и его (по крайней мере концептуальном) разрыве с общепринятой укорененностью религии в обществе и политике. В своем влиятельном исследовании начала двадцатого века Адольф Харнак утверждал, что, когда христиане определяли себя как *род/genos* (в частности, “третий” *род/genos*), они имели в виду не этническую или расовую коллективную идею, а “религиозную”.⁷ Гораздо позже Фрэнсис Янг объяснила этнические рассуждения раннехристианских апологетов в терминах такого сдвига. Когда такие апологеты, как Афинагор, “утверждали, что [христиане] - это народ или раса, наряду с другими, которым были даны права ... они положили начало тенденции, которая в конечном итоге превратила религию в систему верований, а не в традиционные этнические обычаи”.⁸ Эти аргументы делают ранних христиан предшественниками современных идеалов христианства и “религии”, даже если современные формы христианства или религии не рассматриваются как идентичные античным.

Поскольку потребители историй христианства чаще всего сами являются христианами, исторические реконструкции могут быть развернуты в рамках интерпретации сходства / преемственности, чтобы вызвать реформы в настоящем среди сообществ, которые идентифицируют себя как продолжатели сообществ библейских текстов.⁹ Для этих сообществ новизна в христианстве считается проблематичной, поэтому инновация особенно эффективна, когда оформлена как реставрация или реформа путем обращения к прошлому. Современные дебаты о женском лидерстве и рукоположении в христианских общинах, например, часто опираются на историческую интерпретацию, чтобы оправдать исключение или включение женского религиозного лидерства. Другими словами, христиане сегодня переосмысливают свое собственное прошлое, чтобы удовлетворить потребности настоящего. Хотя прошлое кажется неизменным, оно (содержание христианской традиции) на практике гибко и способно принимать различные интерпретации.

Изменчивость прошлого, несмотря на кажущуюся преемственность “традиции”, означает, что должна быть возможность переосмыслить прошлое, чтобы оно служило нынешней цели борьбы с расизмом, не увековечивая христианский антииудаизм. Я предполагаю, что для этого необходимо разобраться с непризнанными способами расообразования современной истории раннего христианства. Отрицание значимости расы маскирует ее центральную роль в

формировании христианской истории. Это основная проблема книги Шона Келли "*Расизация Иисуса: раса, идеология и формирование современной библеистики*". Келли фокусируется на исследованиях об Иисусе; мы должны расширить это, включив в это расовую интерпретацию рамок для реконструкции христианской истории.¹⁰

Как насчет подхода к раннему христианству, который подчеркивает разрыв между современным интерпретатором и древними христианами? Все еще влиятельный историко-критический метод, а также более популярный в последнее время новый историцистский подход, вдохновленный Фуко, настаивают на разрыве между древними и современными. Эти подходы могут позиционировать христианство как "новое" в его историческом контексте, но, как правило, подчеркивают две вещи: что существует большая разница между интерпретатором и древностью, чем между ранними христианами и их современниками, и что новизна ранних христиан может быть объяснена контекстом, а не уникальностью (такой как уникальность Иисуса).

Эверил Кэмерон, например, позиционирует свой подход к раннехристианской риторике в резком контрасте с тем, что она называет "экстравагантными заявлениями" о христианской новизне, выдвигаемыми некоторыми критиками "Нового Завета".¹¹ Она подразумевает, что современные христианские интересы лежат в основе объяснений того, как и почему христианство было новым. Вместо этого ее работа подчеркивает *относительную* новизну христиан. Чтобы объяснить, как "это" новое христианство смогло разработать ... средство обеспечить себе место соперника, а затем и наследника старой элитарной культуры", Кэмерон утверждает, что "христианский дискурс ... проложил себе путь в более широком мире не столько за счет революционной новизны, сколько за счет процедуры работы через знакомое, апеллируя от известного к неизвестному".¹² Сегодня эту точку зрения разделяют многие.

Интерпретация христианства как концепции и совокупности социальных групп, возникших в ранний римский имперский период, выдвигает на первый план важность исторического контекста. Такой подход подразумевает, что раннехристианские риторические и материальные практики были (и должны быть представлены) понятными в конкретном историческом контексте. Таким образом, подход Кэмерона релятивизирует новизну христианства, представляя его как творческую адаптацию доступных эпистемологий и риторических приемов. Хотя Кэмерон не раскрывает современные основы своих собственных интерпретационных обязательств, ее акцент на преемственности между христианами и нехристианами в римский период косвенно ставит под сомнение предположения о сходстве между древними и современными интерпретаторами.

Хотя этот подход позволяет избежать представления о существенном различии между ранними христианами и их современниками, он все же часто сохраняет представление о том, что внародности есть какая-то существенная сущность, к которой христиане не принадлежали, потому что они были исторически возникшей группой в римский период. Подобно Артуру Дроге, который утверждает, что ранние христиане не были этносом / расой / нацией, как другие группы, потому что у них нет сопоставимого прошлого, Фрэнсис Янг, похоже, разделяет различие Дроге между "настоящими" нехристианскими народами с "этническими культурами" и христианами, которые утверждают, "что они являются *этносом*, народом, несмотря на очевидный факт, что у них нет общих этнических корней".¹³ По ее мнению, "проблема христиан заключалась в том, что они не были ассимилированы в еврейский *этнос*, в то время как, по-

видимому, отказались от своих собственных этнических культур”.¹⁴ Дроге и Молодые предпринимают важный шаг, соотнося христианские историко-этнографические утверждения со своими современниками, но представление о том, что ранним христианам не хватало общего прошлого, необходимого для того, чтобы быть *этносом*, по-прежнему ограничивает их интерпретацию христианских этнических рассуждений.¹⁵

Даже при формулировании с сильным акцентом на разрыв между прошлым и настоящим (включая *внутри* “христианства”), современные вопросы и интересы управляют историческими реконструкциями и обрамлением. В этом вопросе традиционные историко-критические методы и историография Фуко расходятся во мнениях. В то время как исторический критик стремится интерпретировать другие времена и места на “их собственных условиях”, стремясь устранить свои собственные “предубеждения” в интерпретации, Фуко был весьма настойчив в том, что генеалогические исследования начинаются с вопросов настоящего.¹⁶ Но обе эти концепции должны решать проблему того, как перейти от “известного” настоящего к “неизвестному” прошлого таким образом, чтобы не нарушать различия прошлого. Современные интерпретаторы могут понять древние тексты и перспективы только в той мере, в какой мы впервые способны увидеть их как “известные” и познаваемые в наших собственных терминах. Только тогда мы можем приступить к аргументации того, чем они отличаются.¹⁷

Когда современный читатель или интерпретатор позиционирует себя в отрыве от римского периода, в том числе от ранних христиан, он рискует замаскировать процесс, с помощью которого он определял, в чем заключается отличие прошлого. Для того чтобы быть ответственным за возможные последствия собственного восприятия прошлого, необходимо сделать этот процесс видимым. Как я обсуждал и во введении, и в [главе 1](#), я нахожу гибкий / фиксированный подход к расе / этнической принадлежности убедительным для понимания расы / этничности не только в наше время, но и в древности. Это не потому, что это единственный способ говорить об этих концепциях или потому, что я рассматриваю современные и древние идеи как одно и то же. Такой динамичный подход к расе / этнической принадлежности кажется мне более полезным, чем другие подходы к расе / этнической принадлежности, для критики расистских и этноцентрических ментальных привычек и материальных практик, не отрицая при этом риторического и материального воздействия, которое продолжают оказывать эти концепции.

При изучении античности такой подход позволяет нам сделать раннехристианский дискурс “познаваемым”, но не требует, чтобы мы заставляли ранних христиан казаться “похожими на нас”. Интерпретируя древние дискурсы коллективной идентичности в терминах этой фиксированной / изменчивой динамики, мы можем наметить различие между древними и современными людьми, которое может быть использовано в качестве ресурса для современных христиан. Поскольку написание истории - это, по сути, деятельность для настоящего времени, любое различие, которое я утверждаю между современными и древними людьми, не исчерпывает диапазона различий между “сейчас” и “тогда”. Другие различия будут постоянно прерывать и выявлять условность моей собственной интерпретации. Если следующее поколение ученых будет жить в мире, в котором мы преодолеем расизм, я бы с радостью счел этот акцент неуместным.

Если мы примем подход к этнической принадлежности / расе как изменчивый, *несмотря* на то, что раннехристиане полагались на риторику неизменности, больше нет необходимости резко

отличать раннехристианские призывы быть *этнoсом* от призывов любой другой группы. Апелляции к прошлому соответствуют этому фиксированному / изменчивому характеру, потому что утверждается, что прошлое является местом фиксации (где что-то происходило), однако это утверждение всегда обнажает изменчивость прошлого и нестабильность его значения по отношению к настоящему (что из многих произошедших вещей замечено? Каково их значение?). Поскольку у жителей Средиземноморского бассейна в римский период не было единого конкретного способа определения *этнoса* и *генoса*, само понятие “общие этнические корни” является скользким и имеет множество различных возможных значений. Содержание “еврейского *этнoса*” и других “этнических культур”, а также любые предполагаемые “общие этнические корни” сами по себе противоречивы и динамичны. Христиане были довольно условны в разработке исторических аргументов, которые служили для определения себя как народа; и, как и у их современников, заявления ранних христиан о принадлежности к *этнoсу*, *лаосу* или *генoсу* являются идеализирующими и идеологическими, а не описательными.¹⁸ Однако я не имею в виду, что претензии христиан на воплощение народа являются “фиктивными” в отличие от претензий других. Все подобные утверждения являются “фиктивными” в той мере, в какой они являются конструкциями, но “реальными” в той мере, в какой их приверженцы относятся к ним не как к вымыслу, а как к реальности.

Риторика восстановления и риторика происхождения: новизна и наследие в раннехристианских текстах

В современной науке стало клише, что древние ценили традиции и пренебрегали новизной и что ранним христианам приходилось защищаться от обвинений в отказе от традиций и распространении опасных нововведений.¹⁹ Христианин середины II века Феофил Антиохийский заявляет, что его трехтомный труд *К Автолику* направлен на демонстрацию того, что “[христианское] послание не является недавним по происхождению, и наши писания, как некоторые предполагают, мифичны и ложны” (*К Автолику* 3.29). Если мы принимаем изменения, а не преемственность как должное, то можно утверждать, что христиане не были уникальны в том, что были “новыми” в смысле исторически недавнего времени. Романтизм, как он определялся в позднеереспублканский и раннеимперский периоды, предлагает провокационную точку сравнения. Точно так же, как инновации Августа были облечены в язык восстановления, так и христиане управляли восприятием своих учений и практик на языке восстановления — Израиля и / или всего человечества.

Риторика реставрации приспособливает изменения к идеалу преемственности. В этом разделе рассматриваются два основных способа, с помощью которых последователи Христа обращались к прошлому, чтобы представить себя: продвигающими восстановление, а не новшества, и живущими в соответствии со своим истинным происхождением. Я исследую множество раннехристианских текстов, в которых используются подобные аргументы. Все эти аргументы затрагивают насущные вопросы о том, как жить в настоящем и будущем, и каждый сформулирован с использованием этнической аргументации: восстановление народа или всей человеческой расы в ее первоначальном виде. В следующем разделе я исследую обращение к прошлому другого рода, которое подчеркивает положительные аспекты новизны, связывая их с риторикой реализации своего потенциала.

Для некоторых ранних христиан лучшая защита - это хорошее нападение. В своей *Апологии* христианский автор конца второго века Тертуллиан отвергает обвинения в

христианской новизне, утверждая, что *эторимляне* отказались от обычаев предков, которые, как они утверждают, почитают:

Вы вечно восхваляете древность и каждый день импровизируете какой-нибудь новый образ жизни.... Фактически, что касается того самого пункта традиции предков, который, как вам кажется, вы наиболее верно охраняете, который превыше всего остального вы использовали, чтобы называть христиан нарушителями закона, — я имею в виду страсть к поклонению богам Вместо этого я покажу, что вы презираете, пренебрегаете и разрушаете эту традицию, полностью противореча авторитету ваших предков.

(*Apol.* 6.9–10)

В этом отрывке Тертуллиан изображает нововведения в традициях как проблематичные, обвиняя римлян в лицемерии.

Чтобы защитить христиан, Тертуллиан предполагает, что все люди содержат “сущность” христианства (в душе), и адаптирует историю Израиля, чтобы объяснить, почему только недавно Бог сделал возможным полную реализацию этой сущности — через Христа. Эта адаптация основана на идее, что источник истинного знания и истинного поклонения, хотя и зарождался у всех людей, исторически принадлежал одному народу (*роду*) — евреям (а не римлянам), - но теперь стал доступен через Христа всем людям. Христиане могут быть исторически недавними, но их учения и образ жизни неразрывны с Богом, исторически связанным с евреями. Тертуллиан апеллирует к большей древности евреев, чтобы превзойти претензии Рима на древность. Делая христиан наследниками этой древности, он может подразумевать также превосходство “новых” христиан.²⁰

Христианские тексты конца II-III веков в восточных частях империи менее агрессивно управляют восприятием новизны раннего христианства, чем Тертуллиан. "*Признания* псевдо-Клементины", "*Протретики*" Климента Александрийского и "*Против Цельса*" Оригена предлагают широкий спектр раннехристианских текстов, в которых используется риторика восстановления, объясняющая, как последователи Христа составляют народ с прошлым, несмотря на их очевидную историческую новизну.

По *признаниям* псевдо-Клементины конца второго или начала третьего века, последователями Христа являются евреи. Этот текст недвусмысленно позиционирует Иисуса как Христа, чья основная роль заключается в восстановлении еврейского народа путем восстановления его культовых практик. В этом тексте насущной проблемой является раскол среди евреев в результате непонимания природы и функций Иисуса. Представляя Иисуса вторым пророком, посланным восстановить евреев, а не несанкционированным новатором, псевдо-клементиновское повествование позиционирует последователей Христа как подлинных евреев.

Повествование обращается к прошлому как для объяснения нынешнего раскола, так и для утверждения своего собственного решения: принятия Иисуса как Христа и замены жертвы крещением. *Признание* ведет последователей Иисуса от Авраама (а всех людей - от Ноя). Две сохранившиеся версии *Признаний* псевдо-Клементины четвертого века (на латыни и сирийском) объясняют этнорасовые различия тем, что они впервые возникли в соответствии с особыми добродетелями, знаниями и поведением трех сыновей Ноя (*Рекомендация*. 1.30.2–31.2). Мы узнаем, что евреи составляют единый народ, который может проследить себя до Авраама; он идентифицируется как прародитель, “от которого умножилась наша раса, евреи,

которых также называют евреями” (1.32.1). В данном тексте это самоописание включает последователей Христа. Вместо того чтобы предполагать, что автор этого текста должен был быть евреем “по рождению”, я хочу кратко исследовать, как текст характеризует концепцию принадлежности к *геносу*. Членство подразумевает понятие принадлежности к генеалогически непрерывному народу, но эта принадлежность определяется состоянием ума и действиями, а не просто “рождением”. Более того, для тех, кто не родился членом церкви, это достижимо — по крайней мере, после исторического прихода второго пророка, Иисуса.

The *Признания* отличают еврейский *генос* от других потомков Авраама по условиям познания, при которых он зародился.²¹ Узнав “правду” о Боге и его предназначении, Авраам просит и получает сына — Исаака. Евреи являются потомками Авраама через Исаака (*Рек.* 1.34.1–2; см. также 1.33.3). До обретения этого истинного знания у Авраама было два сына, Измаил и Элиэзер, “от которых произошли племена арабов и персов” (сирийский) или “от [Измаила] произошли варварские народы, в то время как от [Элиэзера] произошли народы персов” (латинский) (1.33.3). Таким образом, другие группы также могут считать Авраама своим предком, но не могут проследить генеалогическую связь с этой “истиной”. Текст объясняет отношения между этими различными этнорасовыми группами как основанные на происхождении, где происхождение определяется условиями знания Авраама (о божественных истинах) у их истоков. Потомки других сыновей Авраама отличаются друг от друга не из-за различий в их матерях, а из-за их отношения к “истине” и “обычаю” (1.33.1; 1.34.1; 1.35.1).²²

Уровень знаний самого Авраама приводит в движение этнорасовые различия между народами, связанными с его сыновьями. Тем не менее, в тексте ясно указывается, что последующие нации, названные по этнорасовому признаку и характеризующиеся своими практиками, не остаются неизменными с течением времени. Практики (особенно благочестие) формируют и потенциально трансформируют их. Предлагая расширенную интерпретацию библейского повествования, *“Признания”* утверждают, что евреям после их длительного проживания в Египте нужно было провести сорок лет в пустыне, чтобы избавиться от “пороков, которые были добавлены к ним в Египте” (сирийский, 1.35.1). Латинская версия еще более четко говорит о том, как близость и привычка могут трансформировать человека: “с помощью серии упражнений в течение сорока лет обновление с помощью измененных обычаев могло бы уничтожить зло, которое выросло в них из обычаев египтян при использовании в течение длительного времени” (Латынь, 1.35.1). Другими словами, евреи преобразились, переняв египетские обычаи на протяжении поколений. В *Признаниях* Моисей помогает осуществить это исправление, вводя временную корректирующую меру в виде жертвоприношений во имя Бога (1.36.1–2). Создав прецедент перемен (как негативных, так и позитивных), текст определяет Иисуса как пророка истины, который учит евреев прекращать жертвоприношения — заменять жертвоприношение крещением (1.39.1–2).

Если жертвоприношение было компромиссной мерой, предпринятой для того, чтобы отучить евреев от их египетских привычек, то антипожертвенное учение Иисуса согласуется с изначальной сущностью “еврейства”. Это утверждение о подлинной “еврейскости” затем используется для решения более серьезной проблемы, связанной с *Признаниями*: исцеления раскола внутри еврейского *этноса*, который возникает в ответ на Иисуса. Интересно, что *этнос* может быть объединен не только евреями, принявшими правильное учение против жертвоприношений, но и теми, кто ранее находился вне *этноса*, сделавшими это. Таким

образом, границы еврейства пористы. С помощью наставлений и действий человек может стать членом церкви.

Этот интересный текст привлек наибольшее внимание ученых, желающих разобраться в отношениях между еврейством и христианством в третьем и четвертом веках. Чаще всего его классифицируют как пример “еврейского христианства” отчасти потому, что в повествовании никогда не используется термин “христианин”, а последователи Христа обозначаются как “евреи”. Присутствие этнического языка в повествовании было объяснено с точки зрения еврейского влияния: “Поскольку автор считает христианство истинным иудаизмом, он считает необходимым объяснить разрыв [между евреями и христианами] в отношении расы”.²³ С этой точки зрения, наличие аргументов, которые явно определяют последователей Христа как тех евреев, которые “возвращают” народу его “первоначальное” и аутентичное проявление, объяснимо только в том случае, если оно рассматривается как аргумент “еврейского” типа. Эта точка зрения подразумевает, что в противном случае нельзя было бы ожидать, что “раса” станет частью христианского самоопределения. Это предположение необходимо подвергнуть сомнению. Что произойдет, если мы предположим, что этническая аргументация была обычной чертой раннехристианского самоопределения - как это может усложнить то, как мы реконструируем значение слова “христианин” по отношению к слову “еврей”?

Если мы обратимся к работам раннехристианских авторов, которые сегодня более известны, мы также обнаружим риторику восстановления у Климента Александрийского и Оригена. В своем “*Протрептикос*”, трактате, якобы написанном “к грекам”, Климент изображает христианство как новейшую, но и наиболее оригинальную форму человеческого существования.²⁴ В этом тексте он подчеркивает не преемственность между христианством и библейским прошлым, отождествляемым с историей Израиля (как это делает автор “*Признаний*”), а обращается к истокам сотворения человека, чтобы объяснить древность христианской новизны. Он утверждает, что с момента недавнего исторического явления Христа первоначальное человеческое единство может быть восстановлено (например, см. *Прот.* 1.6.4–5; 9.88.2–3). Хотя термин “христианин” может быть новым, на самом деле он представляет самую древнюю форму человечности, включая самую древнюю и истинную форму богослужения. Он сравнивает христиан с другими народами, претендующими на звание древнейшей человеческой расы (в данном случае, египтянами, аркадцами и фригийцами):

Ни один из этих [народов] не существовал до нашего мира (*космоса*). Но мы были до основания мира, мы ... были заранее рождены Богом. Мы - рациональные образы, сформированные Божьим Логосом, или Разумом (*логика*), и мы существуем с самого начала из-за нашей связи с ним, потому что “в начале было Слово”. Поскольку Логос был изначально, он является божественным началом всего сущего, но поскольку он недавно принял имя — ... Христос — я назвал его новой песней.

(*Прибыль*. 1.6.4–5).

Этот отрывок предвосхищает направление последующего аргумента Климента: эта конкретная новая группа, “христиане”, включает в себя первоначальных людей, хотя Христос появился совсем недавно. Христиане, согласно Клименту, не просто древнейшие люди, но фактически *единственная* человеческая раса.

Точно так же, как существует одна подлинная раса, он думает, что существует только одна истинная форма поклонения. Он использует универсализирующее утверждение о том, что христиане являются членами *рода* который охватывает *всех* людей, чтобы обосновать свое утверждение о том, что христианское богослужение — как он его определяет — является единственной истинной формой религии. Согласно аргументации Климента, недавнее историческое явление Христа дает человечеству возможность восстановиться и воссоединиться. Этот аргумент позволяет Клименту признать, что принятие христианства влечет за собой отказ от обычаев предков, но также утверждать, что это желательно, потому что они заменяются чем-то более старым и истинным.

Младший современник Климента Ориген также проводит тонкую грань между утверждением древности христиан и подчеркиванием их новизны. В "*Против Цельса*" Ориген ссылается на трактат, написанный поколением ранее философом Цельсом. Ориген описывает Цельса как критиковавшего христиан в этнорасовых терминах, подразумевая, что Цельс ставит под сомнение их легитимность как философии, так и народа. Цельс отвергает христиан либо как евреев-ренегатов (*против Цельса* 3.5), либо как сборище нарушителей спокойствия или идиотов, отказавшихся от своих различных коллективных идентичностей: "поскольку христиане отказались от своих традиционных законов (*patria*) и не являются каким-то одним народом (*хен ти тинчанонтас этнос*), подобно евреям, их следует критиковать за согласие с учением Иисуса" (5.35).²⁵ Обвинение в том, что христиане пренебрегают "обычаями предков" (включая обычаи *Иудеи*) помещает христиан как в современные этнорасовые (или гражданские) рамки, так и в исторические. Это также подразумевает, что христиане занимаются совершенно иными практиками — теми, которые порывают с прошлым.

Чтобы опровергнуть утверждение Цельса о том, что христиане отказываются от обычаев предков — будь то обычаи евреев или других — Ориген обращается к библейским повествованиям, чтобы привести доводы в пользу исторического периода человеческого единства до того, как появилось множество отдельных наций с соответствующими обычаями предков. Как и в "*Протрептикос*" Климента, этот шаг подразумевает, что все обычаи предков превзойдены более ранним историческим моментом.

Тем не менее, Ориген также позиционирует христиан как исторически недавний *этнос*, состоящий из представителей целого ряда народов, коллективную идентичность, сформировавшуюся по отношению к Богу Израиля после того, как народ Израиля в значительной степени "не смог" оставаться послушным Богу. В этом смысле он признает, но переоценивает аргументы Цельса о том, что христиане очень похожи на *иудеев*, а также не на один отдельный *этнос*, а скорее на коллектив, состоящий из людей, которые "отказались" от различных обычаев своих предков. Таким образом, Ориген помещает христиан в рамки реставрации, которые объясняют их новизну и одновременно узаконивают их, связывая их новую идентичность с древним человеческим единством.

Важность претензий на родство

Мы вернемся к этим работам Климента и Оригена в следующем разделе, потому что они оба также опираются на риторику реализации своего потенциала. Но в заключение этого раздела я хочу привлечь внимание к тому, как генеалогии функционируют в риторике реставрации.

В *Признаниях* аргумент о том, что Иисус восстанавливает подлинные еврейские обычаи, находится в рамках более широкого повествования, в котором подчеркивается генеалогическая преемственность еврейского народа с предком Авраамом. Как я утверждал в предыдущей главе, генеалогические апелляции важны для этнической аргументации не потому, что родство и нисхождение являются повсеместными или необходимыми аспектами того, как этническая принадлежность или раса концептуализировались в древности, а потому, что они предлагают центральный способ передачи чувства этнической / расовой “фиксированности”, сущности и преемственности. Тем не менее, аргументы, основанные на родстве, были важным средством передачи этой неизменности в древности, поэтому неудивительно, что христиане используют их. Генеалогические списки могут служить кратчайшим путем для отслеживания этнорасовой сущности с течением времени. Апелляция к происхождению от конкретных предков является одним из излюбленных методов формирования претензий на общее прошлое. Многие древние тексты создают как историю, так и судьбу групп, представляя их как потомков конкретных людей.

Последователи Христа регулярно определяли себя как потомков ключевых фигур, таких как Авраам (*Признания* Павла, Джастина, Псевдо-Клементины), *Сиф* (Евангелие от египтян, Апокриф Иоанна), *Норея* (Ипостась архонтов), а также *Иисус* (Апология Аристида, Диалог Джастина с Трифоном, написанный Аристидом). В таких текстах будущее человека — в частности, доступ к спасению — зависит от членства в правильной нисходящей группе.

В апелляциях к прошлому происхождение и родство могут особенно обозначать непрерывность, но также могут служить объяснением разрыва. Авраам занимает центральное место для евреев, включая последователей Иисуса. Автор книги “1 Маккавеи” связывает евреев и спартанцев с общим предком Авраамом, опираясь на элемент греческой культуры, который также ценят греки, так что “теперь евреи могли приобщиться к нему. Действительно, лучше, чем принимать в этом участие, они могли бы поставить это себе в заслугу. В конечном счете ответственность лежала на Аврааме”.²⁶ Здесь мы видим, как обращение к предполагаемому общему предку может способствовать продвижению общего дела между двумя или более группами, которые в настоящее время воспринимаются как разные. Эта стратегия может служить целому ряду целей. В случае с 1 Маккавеем целью может быть не просто позиционирование ключевого предка евреев как общего и для спартанцев, но и создание связи, которая позволила бы евреям воспользоваться благосклонностью, которую спартанцы получили от римлян.²⁷

В послании к Галатам Павел расширяет для “язычников” возможность стать потомками Авраама, какими уже являются евреи.²⁸ Павел утверждает, что язычники (или “греки”) могут приобрести почетное происхождение других евреев, став потомками Авраама через Христа.²⁹ Однако простое упоминание Авраама в качестве общего предка не стирает различий между евреями и язычниками; объединение этих двух групп под одним большим зонтиком по-прежнему позволяет Павлу иерархически ранжировать язычников (или греков) и евреев в соответствии с риторической ситуацией. Одновременно этот генеалогический аргумент позволяет Павлу пересмотреть определение еврейства, предлагая ряд возможных способов понимания того, что значит быть *Иудеем*.

В качестве альтернативы, апелляция к общему предку может быть использована в качестве основы для аргументации того, почему две или более групп сейчас различаются, тем самым

обеспечивая историческое “объяснение” современных различий. Как мы увидим более подробно в следующей главе, христианские авторы придумывают или используют генеалогии, чтобы проследить свои корни до предков, на которых также претендовали евреи (таких как Авраам), иногда с явными целями отличить “христиан” от “евреев”.³⁰

Это наследие сохраняется в более поздних трудах, включая знаменитую *Церковную историю* Евсевия. Евсевий опирается на логику, сформулированную такими авторами, как Климент и Ориген. В начале четвертого века Евсевий обращается к истории Израиля, чтобы ответить на вопрос о том, кто такие христиане, в первой книге своей “истории” Церкви. Признавая, что служение Иисуса во плоти было в недавнем историческом прошлом и что христиане составляют “по общему признанию, новый *этнос* (*neon homologoumenōs ethnos*)” (*Eccl. Hist.* 1.4.2), Евсевий подчеркивает, что

даже если мы явно новички, и это действительно новое имя христианина недавно стало известно среди *этноса*, тем не менее наша жизнь и способ поведения, в соответствии с предписаниями религии, не были изобретены нами недавно, но, так сказать, с момента первого сотворения человека поддерживались естественными представлениями древних людей, которые были друзьями Бога.

(*Еккл. История.* 1.4.4)

В качестве доказательства Евсевий обращается к древнееврейскому *этносу*, известному своей древностью, и особенно к фигуре Авраама, “которым дети евреев хвалятся как своим собственным создателем и прародителем” (1.4.5). Евсевий ловко относит Авраама к христианам, говоря: “Если проследить линию от Авраама до первого человека, то любой, кто стал бы описывать тех, кто обрел ... праведность, как христиан, на самом деле, если не по названию, не был бы далек от истины” (1.4.6). Другими словами, он завершает этот раздел введения:

В настоящий момент только среди христиан во всем мире действительно можно встретить религию, которая была у Авраама, на практике. Какие же тогда могут быть возражения против признания того, что жизнь и благочестивое поведение нас, принадлежащих Христу, и боголюбивых мужей древности - это одно и то же? Таким образом, мы продемонстрировали, что практика благочестия, переданная учением Христа, не нова и не странна, а, если говорить честно, примитивна, уникальна и истинна.

(*Еккл. История.* 1.4.14–15)

Здесь мы можем видеть зловещий подтекст использования риторики реставрации для выражения самобытности христианского *этноса*. Именно потому, что Евсевий определяет христиан как *этнос*, его аргумент является последовательным. Этот пример предполагает, что одно из различий между древним и современным христианским антииудаизмом заключается в наличии или отсутствии сравнения христианином себя с народом. Евсевий ставит христиан выше евреев, тогда как современные христиане иногда утверждают, что христиане выше евреев, потому что евреи - это народ, в то время как христиане превышают эти границы. Тем не менее, как мы увидим в следующем разделе, аргумент о том, что христиане выходят за рамки одного народа, также был аргументом, который ранние христиане выдвигали, используя этнические рассуждения. Действительно, разрушая связь христианства с человечеством,

ранние христиане могли утверждать, что христиане представляют собой идеальную форму человеческой расы, в то время как все другие народы (и их формы благочестия) не дотягивают.

Реализация своего потенциала: риторика универсальной гуманности в обращениях к прошлому

Раннехристианские тексты могли выдвигать на первый план стремление договариваться об изменениях, либо апеллируя к восстановлению древних обычаев, либо к преемственности происхождения, но они также могли подчеркивать этническую изменчивость, тем не менее предполагая некую общую сущность человечества. В частности, такие разные христиане, как те, кто ценил *Первую апологию* Юстина Мученика и *Трехсторонний трактат*, могли понимать христиан как принадлежащих к народу, осознавшему "истинный" потенциал человечества. Хотя такие аргументы, по-видимому, подчеркивают ценность перемен, их объединяет с риторикой реставрации идея о том, что новое на самом деле является осуществлением первоначального плана или реальности.

В этом разделе, как и в предыдущем, я рассматриваю как более, так и менее известные христианские тексты второго и третьего веков, чтобы показать, что широкий круг ранних христиан использовал эту форму этнической аргументации. *Первая апология* Юстина, *"Протрептик"* Климента и *"Против Цельса"* Оригена предлагают знакомые примеры, в то время как *"София Иисуса Христа"*, *"К Автолику"* Феофила Антиохийского и *"Трехсторонний трактат"* служат менее известными примерами. Эти примеры не являются исчерпывающими и не обладают какой-то скрытой связностью. Но этот выбор указывает на то, что эта форма христианской аргументации не ограничивается какой-либо одной формой раннехристианской литературы или мировоззрения; как таковой, он подкрепляет мой общий аргумент о том, что изучение этнической аргументации может поддержать научные усилия по сопротивлению повторному описанию предписывающих различий между разновидностями ранних христиан.

Апелляции к прошлому формируют претензии человека к настоящему. В некоторых текстах апелляции к прошлому используются для дестабилизации кажущейся идентичности человека в настоящем; вещи могут быть не такими, какими кажутся на первый взгляд. В ряде текстов, созданных последователями Иисуса, мы находим мотивы, которые бросают вызов общепринятым представлениям о прошлом в попытке переосмыслить значение своих нынешних коллективных идентификаций. Например, Павел, как известно, интерпретирует Иисуса в свете Адама (1 Кор. 15). Другие тексты, такие как *София Иисуса Христа*, *Ипостась архонтов* и *Апокриф Иоанна* перечитайте Бытие 1-3, чтобы определить народ (*генея*) в связи с космической драмой творения и спасения. Знание своего происхождения, своего "корня" необходимо для спасения.

Риторика о наличии "корневой" природы или сущности, подобно риторике патрилинейности (например, прослеживания своей родословной до Авраама), опирается на понятие постоянства, в то время как предписание обнаружить или проследить свой корень, или "пробудиться", стать просветленным, стать совершенным, или возродиться - все это предлагает различные выражения нестабильности / текучести / динамизма. Концепция Джастина Мученика *осперматическом логосе*, семени божественного логоса, имплантированного в души всех людей (2 Апол.. 8.1), вероятно, является наиболее известным раннехристианским примером того, как можно ссылаться на прошлое для оправдания нынешних христианских верований и практик как реализации нереализованного потенциала людей.

В своей *Первой апологии* середины ВТОРОГО века Иустин Мученик обращается к прошлому специально для объяснения настоящего: “В начале [Бог] создал человеческий род с силой мысли, выбора истины и правильных действий, так что всем людям нет оправдания перед Богом; ибо они были рождены способными проявлять разум” (1 Апол.. 28.3). *Логотипы* и есть эта общая способность. Для Юстина Иисус является воплощением всего *логоса*, поэтому те, кто следует его учению, следуют Логосу во всей его полноте: “Все, что мы говорим как наученные от Христа и пророков, которые были до него, единственно истинно и старше всех живших писателей” (23.1). В самом широком смысле он утверждает, что Христос пришел “для обращения (*аллаге*) и восстановления (*эпанагога*) рода человеческого” (23.2).

Человечество нуждается в обращении и восстановлении по двум основным причинам: во—первых, люди, которые передавали истину *ологосе*, евреи, сбились с пути истинного - о чем свидетельствует их колонизация римлянами во времена Юстина;³¹ и, во-вторых, хотя во всех людях заложен *логос*, у большинства народов не было доступа к незапятнанным учениям об истине. Учения, которые Иустин приписывает Иисусу, позволяют “язычникам” иметь доступ ко всему *логосу*³² и предлагают способ восстановить наследие *логоса*, которое “евреи” упустили из виду. Это рассуждение основано на предположении, что *логос* является фиксированной сущностью, и объясняет его нереализованный потенциал у многих людей, подразумевая, что различаются способы, которыми люди рассказывают о *логосе*.³³

Юстин предлагает версию философских дебатов, распространенных во втором веке, в ходе которых греческие философы, особенно средние платоник, стремились продемонстрировать свою философию как древнейшую, основу для других:

Как и Нумений, Юстин прослеживает платоновскую философию до древнего восточного богословия, но в то время как Нумений допускает, что эта примитивная теологическая традиция была передана “самыми известными народами”, Юстин утверждает, что Моисей был исключительным источником Это не что иное, как откровение *логоса* Моисею и пророкам, содержащееся в Священном Писании. Христианство - это не одна и даже не лучшая философия среди многих; это *единственная* философия, поскольку она является воссозданием первоначальной философии.³⁴

Как мы увидим в следующей главе, Юстин приводит этот аргумент в своем *Диалоге с Трифоном*, подразумевая, что христианство является подлинной формой современного Израиля — не просто единственной *философией*, но и единственным *народом* Божьим.

Как и многие христианские авторы, Иустин изображает процесс становления христианином как процесс возрождения (1 Апол.. 61; *Dial.* 85.7–9). Тем не менее, его точка зрения о том, что Христос был историческим воплощением предсуществующего *логоса*, позволяет ему утверждать, что “[Христос] - это *логос*, к которому причастен каждый *генос* человека. Те, кто жил в согласии с *логосом*, являются христианами, даже если их называли безбожниками, как, например, у греков Сократ и Гераклит и им подобные; у варваров Авраам, Анания, Азария, Мишаил, Илия и многие другие...” (1 Апол.. 46.2). Таким образом, для Юстина новизна христианства смягчается путем соотнесения его с древностью *логоса*. Более того, новизна индивидуального обращения смягчается тем, что оно оформляется как активизация и совершенствование семени *логоса*, уже заложенного в душу человека.

В *Первой и Второй апологиях Джастина* евреи - это люди, которые исторически передавали истину о логосе, хотя все люди содержат его "семя". В *Софии Иисуса Христа*,³⁵ кажется, что все люди также содержат в себе "каплю" свыше, но не все это понимают. Те, кто обладает каплей и знает ее, понимают, что они принадлежат к "необузданному" народу (*genea*) (*SophJesChr* 99.17–19) и активизируют свое членство, чтобы гарантировать, что это станет их судьбой.

The *София Иисуса Христа* построена вокруг прояснения "основополагающей реальности вселенной и плана", которые ученики из всех сил пытаются определить до появления Иисуса после воскресения (91.2–9; 92.3–5). Различие между теми, кто спасен, и теми, кого нет, по-видимому, влияет на способность человека понимать, что все вернется к своим истокам: "все, что произошло от тленного, погибнет, поскольку оно произошло от тленного. Но все, что произошло от нетленного, не погибает, а становится нетленным" (98.1–6). Те, кто не учится или не понимает этой разницы, "сбиваются с пути" и "умирают" (98.7–9).

Ученики узнают от Иисуса, что их "корни" находятся "в бесконечности" (*Софийщина* 108.20–23) и что Иисус пришел, чтобы пробудить и усовершенствовать тех, кто имеет свое происхождение "свыше", но родился в этом мире (106.24–108.23). Ученики спрашивают Иисуса об их происхождении, их судьбе и наставлениях о том, как жить: "Мария сказала ему: 'Святой Господь, откуда пришли твои ученики, куда они идут и (что) им здесь делать?' (114.8–12). Ответ Иисуса начинается с действий космической силы Софии, подразумевая, что ученики происходят из совершенного царства Софии, а не из этого несовершенного царства, которое было создано ее несовершенным потомством. Хотя в конце текста об этом не говорится, кажется, что судьба учеников и всех тех, кто "пробуждается" и приходит к пониманию своего "корня", - это совершенное царство их происхождения. Иисус наставляет учеников жить так, чтобы бросать вызов ложным богам этого несовершенного мира, и текст завершается тем, что ученики подражают Иисусу, собираясь "рассказать всем о Боге, который выше вселенной" (118.24–25). В этом тексте, как и в *Извинениях Джастина*, мы находим риторику восстановления, тесно переплетенную с представлением о потенциале, который может быть реализован в людях.

В "*Протрелптикос*" Климента содержится аналогичный импульс.³⁶ Особенно в последней части работы Климент предполагает, что те, кто становятся христианами, претерпевают трансформацию, которая не просто восстанавливает, но фактически реализует ранее нереализованный потенциал во всех людях. Различные формы, на которые были разделены люди, привели к фрагментации истины. Но теперь Христос делает возможным исцеление этой фрагментации. Словно для того, чтобы подчеркнуть как потенциал греческой мысли, так и неспособность реализовать этот потенциал в "греческих" терминах, Климент цитирует Гомера, приписывая его слова логосу:

"Слушайте, вы, мириады народов (*филы*)" (*Илиада* 17.220), или, скорее, все наделенные разумом люди, как варвары, так и греки; вся человеческая раса (*пану антропону геносу*) Я взываю, Я, который был их создателем по воле отца. Придите ко мне, чтобы вы могли быть подчинены единому Богу и единому Слову Божьему.

(*Прот.* 12.120.2–3)

Явление Христа сделало возможным для "всей человеческой расы... как варваров, так и греков" (повторно) объединиться в единый род, которым они являются на самом деле (120.2). Но это

воссоединение требует трансформации отдельных представителей различных рас, в частности, посредством принятия надлежащих религиозных взглядов и практик.

Ориген также использует аргумент о том, что христиане реализуют нереализованный потенциал людей. Эта стратегия возникает в ответ на очевидное утверждение Цельса о том, что христиане *неоригинальны* в своей новизне. Как пишет Ориген, “[Цельс] считает, что он может критиковать наше этическое учение на том основании, что оно является обычным и по сравнению с другими философами не содержит впечатляющего или нового учения” (*Против Цельса* 1.4).³⁷ Когда Цельс обвиняет христиан в неоригинальности, например, в осуждении идолопоклонства, Ориген пишет: “в этом случае также, как и в случае с другими этическими принципами ... моральные идеи были внедрены в людей, и ... именно из них Гераклит и любой другой греческий или варвар задумал сохранить эту доктрину” (1.5). Отсутствие новизны, которое Цельс рассматривает как недостаток христианского учения и организации, Ориген позиционирует как доказательство его универсальности; по его словам, истины христианства люди могут принять только потому, что они резонируют с универсальными идеями, которые разделяют все люди:

Поэтому нет ничего удивительного в том, что один и тот же Бог внедрил в души всех людей истины, которым Бог учил через пророков и Спасителя; [Бог] сделал это для того, чтобы каждый человек мог быть без оправдания на божественном суде, имея требования закона, написанные в его сердце (Рим. 2:15).

(*Против Цельса*, 1.4)

Помещая этот универсализм в исторический нарратив человеческого развития, Ориген может говорить о христианах как об универсально верной философии, так и об исторически недавнем *этносе*, который санкционирован и легитимизирован изначальным человеческим единством. Этот универсализирующий аргумент опирается на этнические рассуждения, а не противостоит им, потому что Ориген изображает христиан как *этнос*, воплощающий эти универсальные истины, — *этнос*, к которому люди из всех других *этносов* могут и должны присоединиться.

Подчеркивая общее происхождение человечества (через Адама, Ноя или Сифа), последователи Иисуса — как и другие евреи — могли сформулировать универсализирующие видения будущего своего народа, представляя способ воссоединения изначального человеческого единства в судьбе единого народа. Даже когда генеалогии служат для разграничения групп людей в настоящем, эти универсализирующие рамки человеческой истории поддерживают утверждения о том, что Христос приходит, чтобы воссоединить человечество, объединив представителей “каждой человеческой расы” в народ с различными именами (например, “иврит”, “Израиль”, “христианин”, “семя Сифа”, “непоколебимый *генея*” и т.д.). Христианин середины второго века Феофил Антиохийский, например, находит в Священных Писаниях первоначальных предков всего человечества. Феофил пишет, что человечество произошло от Сифа (к *Автолику* 2.30), потому что после шести поколений “семя Каина” кануло “в лету” из-за его братоубийства.³⁸ Тем не менее, он рассматривает христиан как потомков определенного народа: “Евреи ... являются ... нашими предками” (3.20). Он связывает христиан с евреями как через общие Священные Писания, так и через конкретного предка: Авраама, “нашего патриарха” (3.24).

Последний пример предлагает иную форму христианского аргумента о реализации своего потенциала. В *Трехстороннем трактате*, сохранившемся в корпусе Наг-Хаммади, изначальное единство отождествляется с божественностью: люди по своей сути состоят из множества сущностей. Тем не менее, текст изображает спасение человека как процесс, посредством которого люди идеально преобразуются (и трансформируются сами), чтобы в конечном итоге можно было восстановить божественное единство. Согласно этому тексту, спасение потенциально универсально, но представляется как восстановление не первоначального человеческого единства, а скорее первоначального божественного единства. Человечество меняется, чтобы ассимилироваться с божественным и реинкорпорироваться в него.

Как следует из названия, *Трехсторонний трактат* разделен на три основных раздела, которые примерно охватывают предысторию мира, сотворение человечества и третью часть, которая включает в себя ряд тем, включая антропологию, воплощение и спасение. Вся работа построена вокруг предпосылки, что "церковь" предлагает место для восстановления и воссоединения человечества с его божественным происхождением. Вера во Христа изображается как средство достижения идеала единства:

Ибо, когда мы исповедали царство, которое во Христе, [мы] избежали всего многообразия форм, неравенства и перемен. Ибо конец получит единое существование точно так же, как единым является начало, где нет ни мужчины и женщины, ни раба и свободного, ни обрезания и необрезанности, ни ангела, ни человека, но Христос есть все во всем.

(*ТриТрак* 132.16–28)

Это объединение предполагает "восстановление того, что раньше было единством", посредством развития различных видов обучения, адаптированных к "форме" верующего.³⁹

Но важно отметить, что это единство не является чем-то таким, что присуще отдельным людям с самого начала. Как ясно из второго раздела текста, люди были созданы со "смешанной" природой; задача состоит в том, чтобы культивировать "лучшую" часть своей смешанной человеческой природы, ту часть, которая исходит из совершенного царства.

Согласно *Трехстороннему трактату*, "первый человек - это смешанная формация и смешанное творение, вместилище левых и правых сил и духовное слово (*логос*), внимание которого разделено между каждой из двух субстанций, из которых оно берет свое начало" (106.19–25). Это смешение "левой" и "правой" субстанций и присутствие третьего элемента, духовного (пневматического), отражает три уровня космологической организации, обсуждавшиеся в первой части текста. Это также предвещает последующее разделение человечества на три *рода*, отличающихся преобладающим элементом (пневматический — от духа, психический — от души или гилический — от материи).⁴⁰ С приходом спасителя в мир:

Человечество разделилось на три основных типа [*ритэ ката усия*]: пневматический, психический и гилический Каждый из трех основных видов [*ousia genos*] известен по своим плодам Пневматическая раса [*генос*], будучи подобна свету от света и духу от духа, когда появилась ее голова, она немедленно побежала к нему Оно внезапно получило знание в откровении.

(*ТриТрак* 118.14–17, 21-23, 28-36)

В отличие от страстного отклика на Спасителя, который характеризует пневматический *генос*, психическая раса проявляется как более нерешительная в своих реакциях (118.37–119.8), а гилическая раса состоит из тех, кто “возненавидел Господа при его откровении” (119.8–16).

Как нам следует понимать эти *гены*? Для Эйнара Томассена эти три *гена* являются “религиозными качествами, то есть этическими и интеллектуальными”, а не “генетическим составом”,⁴¹ основанными на различных человеческих реакциях на “пришествие Спасителя” (*ТриТрак* 118.24–28). Пришествие спасителя приводит к разделению человечества на три *рода*, “поскольку люди реализуют различные потенциальные возможности своих душ”.⁴² Я бы заострил внимание на прочтении Томассена вслед за Элейн Пейджелс и Гарольдом Аттриджем. Вместо того, чтобы проводить различие между “религиозным” и “генетическим” определениями *геноса*, они убедительно предполагают, что эти два понятия объединены в онтологии текста: “сотериология этого текста ... четко согласуется с его базовой онтологией, поскольку на каждом уровне бытия *действие определяет сущность*.... Возникновение трех типов человеческих существ является реакцией на пришествие Спасителя и результатом различного отношения к нему”.⁴³ То есть для *Трехстороннего трактата* “генетический” состав является *результатом* “религиозных” качеств, на которые человек воздействует, — они неразрывно связаны. Этническая принадлежность определяется с точки зрения религиозности. Каждый из трех *генов* представляет собой дистилляцию изначально смешанных компонентов человека. Те, кто перегоняет пневматический компонент, находятся на наилучшем пути, но поскольку люди изначально содержат все три элемента, потенциально можно переключаться между этими *генами*. *Трехсторонний трактат*, как и некоторые другие раннехристианские тексты, которые мы видели (например, 1 Петра), представляет этнорасовые последствия ответов спасителю и принятия новых религиозных практик.

Тенденция к универсализации текстов, рассматриваемых в этом разделе, поражает. Ранние христиане регулярно изображали себя людьми, воплощающими это универсальное видение. То есть христианское самоопределение как народа не было взаимоисключающим с универсализмом. Размещая себя в историческом повествовании, траектория которого двигалась по дуге от одного вида людей (либо объединенных, либо внутренне составных) ко многим видам людей, христиане могли претендовать на то, что представляют собой будущее воссоединение или совершенствование всей человеческой расы. Этот аргумент завоевал свою авторитетность в прошлом и был особенно проработан с точки зрения народности.

Теперь нам необходимо изучить, как и эта универсализирующая тенденция, и риторика реставрации с ее акцентом на преемственность с практиками и родословными прошлого, вошли в структуру более широких взглядов и практик коллективной идентичности римского периода.

Кто есть кто в Римской империи?

Не только христиане определяли себя. Как в республиканский, так и в раннеимперский периоды для многих были актуальны следующие вопросы: “Кто такие римляне? Они варвары или они греки?”, а также “А *мы, греки*, кем мы были? ... На какое место мы можем рассчитывать сегодня и на каком основании?”⁴⁴ И к этому нам также следует добавить вопросы региональной, местной и гражданской идентичности: “Кто такие лидийцы? Кто такие афродизианцы? Кто такие египтяне?” и так далее. Не менее важным для других жителей империи был вопрос “Кто такой

народ Божий?” Апелляции к прошлому играют решающую роль в возможных ответах на эти вопросы коллективной идентичности и различий.

Для некоторых авторов, таких как Дионисий Галикарнасский, римляне - греки по происхождению, что он “доказывает”, рассказывая историю, которую “забыли” и греки, и римляне, историю миграции, колонизации, сохранения и утраты ритуальных практик, морали и образования. Как отмечает Франсуа Хартог, это “решение было одобрено рядом римских интеллектуалов — по крайней мере, на какое—то время - и, конечно, также греками”.⁴⁵ Хартог внимательно следит за тем, как одно и то же утверждение (римляне - это греки) могло иметь существенно различающийся смысл, когда его формулировали римский интеллектуал, такой как Катон, и греческий интеллектуал, такой как Дионисий. Хартог комментирует "историю Рима" Катона:

У Катона, который первым решил написать историю на латыни, это [утверждение, что римляне - это греки], возможно, послужило символическим инструментом освобождения, позволившим избежать дихотомии “греки-варвары” или, скорее, опровергнуть ее: “Вы, греки, причисляете нас к варварам, но мы, конечно, не варвары, поскольку наши предки были греками”.⁴⁶

Хотя Дионисий в значительной степени опирался на Катона, Хартог отмечает, что контекст утверждения Дионисия о преемственности между римлянами и греками сильно отличается. Он не только пишет по-гречески “для греческой читательской аудитории”, но и в его время, в “начале периода Августа, ни один грек не мог все еще верить, что римлян чисто и незамысловато можно было отнести к варварам”. В конце концов, в этот самый момент Страбон признавал историческую миссию римлян - взять верх над греками в деле цивилизации *икумены*”.⁴⁷ Хартог убедительно предполагает, что Дионисий использует утверждение о том, что римляне - греки, прежде всего, для ответов на вопросы о *греческом* самоопределении и значении в мире, где доминировали римляне:

Значение фразы “Римляне - это греки” теперь, несомненно, стало “Мы, греки, тоже в некотором смысле римляне”. Мы их родители, или, скорее, их бабушки и дедушки, так что их империя, в некотором смысле, тоже наша”. Короче говоря, генеалогия используется для обоснования не только бесспорного существования этой греко-римской империи, которая с приходом Августа утвердилась еще прочнее, но и места, на которое претендовали в ней известные греческие деятели: “их” место, полностью признанное.⁴⁸

Как показывает Хартог в разных случаях с Катоном и Дионисием, акцент на генеалогической преемственности может объясняться очень разными мотивациями. И когда генеалогические связи устанавливаются между группами, которые в настоящее время воспринимаются как разные, они выполняют ряд возможных функций. Целью Катона, возможно, было утвердить римлян перед лицом мощной греческой таксономии. Дионисий, возможно, надеялся обеспечить место “грекам” в нынешней Римской империи, апеллируя к их общему корню в тот момент, когда романтизм можно было определить как реализацию потенциала гречности, определение, подразумевающее, что современные “греки”, напротив, не дотягивают до вырождающейся траектории общего прошлого с римлянами.⁴⁹

Другие авторы, такие как современник Дионисия Вергилий, предпочитали другой ответ на вопрос о римскости: для Вергилия римляне не являются ни греками, ни варварами. Скорее, используя “греческую” историческую основу, Вергилий построил третий вариант для римлян:

Тезис о троянском происхождении Рима, усиленный Вергилием, состоял в том, чтобы отойти от этой точки зрения и с “самого начала” представить Рим как третью группу. Это было тем более приемлемо, учитывая, что, как указывал Фукидид, дихотомия между греками и варварами на тот момент еще не была введена. Троянцы, возможно, и не были греками, но они определенно не были и варварами.⁵⁰

К середине второго века н.э. появляется еще одно решение римского вопроса, воплощенное в речи греческого ратора, восхваляющего Рим. Посвящается Элиусу Аристиду,

старое разделение, давно устаревшее, между греками и варварами теперь должно быть заменено на более всеобъемлющее и актуальное: между римлянами и не-римлянами. Ибо римляне - это не просто одна “раса” (*genos*) среди других, но та, которая уравнивает все остальные. Их название, выходящее за границы города, обозначает “общую расу”: *genos* римских граждан.⁵¹

Раннехристианские самоназвания как *генос*, *этнос* или *лаос* часто весьма аналогичны тому описанию римлян, которое предлагает здесь Элиус Аристидис.

Ранние христиане создавали вариации на тему “римского вопроса”. Например, спустя столетия после того, как “римский вопрос” подвергся самым ожесточенным дебатам, Евсевий возрождает его, чтобы обрмить свое изложение новоиспеченных христиан: “Любой, естественно, может захотеть узнать, кто мы такие ... Мы греки или варвары? Или что может быть промежуточным между ними?” (*Подготовка к Евангелию* 1.2.1).⁵² Во времена Евсевия этот вопрос больше не является насущным для римлян, хотя он остается сокращенным способом говорить обо всех людях. Ставя христиан на место римлян, Евсевий, возможно, наводит на размышления о взаимосвязи между римскостью и христианством. Хотя он явно не приравнивает христиан к римлянам посредством этой замены, его формулировка предполагает такую эквивалентность.

Чаще всего христиане либо исходили из другой мощной и обобщающей таксономии: *Ioudaios/ethnē* (“Еврей”/“язычник”), либо комбинировали ее с греческими. Здесь важна точка зрения Хартога о мотивации. В тексте, подобном Деяниям Луки, последователи Иисуса расположены в первую очередь по отношению к таксономии евреев / язычников, хотя текст определяет их как третий вариант. “*Энеида*” Вергилия опирается на всеобъемлющую греческую основу, но сопротивляется точному определению местоположения римлян в терминах греков или варваров; точно так же автор “Деяний Луки” четко позиционирует христиан в терминах прошлого Израиля, проводя повествовательное различие между “христианами”, “евреями” и “язычниками”.⁵³ Но риторика “Деяний Луки” может даже больше напоминать риторику Элиуса Аристида в ее универсализирующем видении. Более того, как отмечали многие, работа, состоящая из двух частей, переносит свой геополитический и теологический центр из Иерусалима в Рим, позволяя интерпретировать судьбу христиан как каким-то образом связанную с римскостью.

Попытки определить римлян в соответствии с давним дихотомическим соглашением “Грек / варвар” дают полезную точку отсчета для переосмысления христианских текстов, которые позиционируют христиан как третий вариант, даже когда еврей / язычник заменяет грека / варвара в качестве основной антиномии. Один и тот же христианский автор может определять христиан более чем одним способом: как “истинных евреев” (или израэлитов, или иудеянок),

как особый третий вариант, или — как Элиус Аристидис делает для римлян — общий *род*, который уравнивает все остальное.

Хотя Дионисий предложил один из возможных ответов на вопрос о том, кто такие греки в империи, обратившись к вопросу о том, кто такие римляне, его вклад в решение вопроса о гречности в раннеимперский период был не единственным. Важное исследование Энтони Спавфорта проливает свет на один из способов обсуждения греческой принадлежности в провинциальном контексте.⁵⁴ Некоторые жители Малой Азии в период ранней римской империи использовали этнические рассуждения для обсуждения значения слова “греческий” по отношению к “лидийской” идентичности. В этом примере различия устраняются для того, чтобы люди могли идентифицировать себя как лидийцев, греков, а иногда и как сардийцев одновременно. Не умаляя различий между этими категориями, генеалогии частично служат для определения сардийцев и лидийцев как “истинных” греков — фактически, как предков греков.

Хотя нам не следует предполагать, что быть греком до римского периода было прозрачной и недвусмысленной идентичностью,⁵⁵ Греческое самоопределение претерпело серьезный сдвиг в течение первых двух столетий н.э. Этот сдвиг частично был реакцией на римскую политику в провинциях, а также на римское восприятие и идеализацию гречности (восприятие и идеализации, которые способствовали римскому самоопределению). Римская политика и литература переопределили гречность применительно к определенной территории (Ахайя) и периоду времени (классический), шаг, который служил интересам Рима и на который “греки” римского периода должны были отреагировать.⁵⁶ Рим также переквалифицировал жителей своих провинций, так что некоторые “греки” больше не считались таковыми для римских политических целей (особенно в Египте и Малой Азии).

Жители Малой Азии долгое время имели двойственное отношение к греческому языку. “Лидийцы” были среди региональных групп, которые характеризовались различным отношением к греческому языку. В некоторых классических греческих источниках⁵⁷ Лидийцы стереотипно изображаются как “варвары”, и Страбон также считал их негреками.⁵⁸ Тем не менее, во времена Страбона они также были в достаточной степени связаны с грецизмом, чтобы римляне подвергли их “этническому понижению” (с греческого на варварский “лидийский”).⁵⁹ Что еще сложнее, это понижение в должности римлян не смогло полностью воплотиться в политику, поскольку лидийские города Сарды и Фиатира “фигурируют как члены *койнона* ”эллинов, живущих в Азии“” при Августе и “получили допуск в Панэллиум” при Адриане.⁶⁰

Спавфорт убедительно доказывает, что лидийцы, среди прочих, справились с этой сложностью, позиционируя себя по отношению к греческому: они “предлагали себя в качестве наследников, живых воплощений престижного направления эллинизма, которым так восхищались их римские правители-филэллины”.⁶¹ Они добились этого различными способами, особенно с помощью речевых оборотов, но также с помощью генеалогических практик, которые связывали их региональную идентичность с Ахайей. Однако вместо того, чтобы просто утверждать свою подлинную греческую принадлежность, лидийцы определили себя как отдельную этническую группу и как эллинов; более того, жители Сард смогли заявить о себе одновременно как о сардинцах, лидийцах и греках. Ассоциация ключевых предков со всеми тремя группами подтверждала эти многочисленные утверждения.

Здесь мы обнаруживаем размывание гражданской и этнической идентичности: “Названия гражданских племен сардийского полиса ... все они сознательно ссылаются на лидийскую историю, миф или географию”.⁶² Что более важно, два из этих имен связывают сардийцев / лидийцев с более крупными коллективами. В частности, “Пелопис”, в честь Пелопса, [является] эпонимом Пелопоннеса и основателем Олимпийских игр ... [и] ‘Азиаты’ после Азиатов ... [является] эпонимом — по лидийской традиции, известной Геродоту — континентальной Азии”.⁶³ Ко второму веку н.э. эти названия племен определяют “официальный титул, принятый Сардами при Адриане: ”первый город-мать Азии, всей Лидии и Эллады“. Как отмечает Спафорт, претензия на звание ”города-матери Эллады“ зависит от ”лидийского происхождения Пелопса“ и позиционирует Пелопоннес, приравненный к Элладе, как лидийскую колонию”.⁶⁴

Эти генеалогические утверждения выполняют целый ряд функций. На местном уровне они служат укреплению гражданских (сардийских) претензий на звание первого города региона и провинции, позиционируя греков, как это определено в римских территориальных терминах, как потомков сардийцев. Хотя это утверждение, возможно, было полезно для переговоров с Римом, оно, возможно, было в первую очередь направлено на междугороднее и региональное соперничество в Малой Азии римского периода.⁶⁵ Связанные генеалогии также позволяют утверждать о более чем одной этнической принадлежности (лидиец, эллин), подчеркивая ситуационный и стратегический характер идентификации.⁶⁶ Эта множественность является одним из проявлений изменчивости древних представлений об этнической принадлежности.

Из этого примера мы можем извлечь несколько ценных уроков для изучения самоопределения ранних христиан. Апелляции к прошлому выходят за рамки литературных форм. Они также проявлялись в области эпиграфики, гражданской организации и культовых практик. Это также предполагает, что ранние христиане, выросшие или базирующиеся в восточной части Римской империи, возможно, договаривались о коллективной идентичности в первую очередь в отношении местной / региональной идентичности и эллинства, и менее непосредственно с римлянами. Стоит отметить, что определения романности явно не представлены в этом лидийском / эллинском / сардийском контексте. Возможно, они неявно были таковыми в той мере, в какой жители Малой Азии имели дело с римскими представлениями о гречности.

Конечно, “греки” и “римляне” были не единственными, кто пытался заявить о коллективной идентичности в империи и вести переговоры о ней. Утверждения об исторических связях между народами, особенно когда эти народы воспринимаются как разные в настоящем, использовались в самых разных контекстах. Например, в первом веке до нашей эры Диодор Сицилийский скептически пересказывает утверждение, которое он приписывает Гекатею Абдерийскому, жившему в четвертом веке до нашей эры, о египтянах - что афиняне и иудеи произошли от египтян.⁶⁷ Диодор сообщает: “Египтяне говорят, что ... огромное количество колоний распространилось из Египта по всему миру”, включая “Вавилон”, где они основали жречество и астрологию, и “практически старейший город Греции, Аргос” (Диод. 1.28.1, 2). Более того, египтяне якобы утверждают, “что *этнос* колхов в Понте и *иудеев* между Аравией и Сирией были основаны как колонии определенными эмигрантами из их страны; и именно по этой причине среди этих *родов* существует давний обычай делать обрезание своим детям мужского пола” (1.28.2–3). “Даже афиняне, как они говорят, являются колонистами из Саиса в Египте”, предлагая такие доказательства, как этимология названия города, политическая организация, предполагаемое египетское происхождение ранних афинских царей, внешний

вид, манеры (*эте*) и религиозные обряды (в частности, почитание Деметры и “принесение клятвы Исидой”) (1.28.4–29.4).

Источник Диодора, Гекатей Абдерский, использовал “греческий этнологический метод”, который “пытался исторически понять общее прошлое человечества”,⁶⁸ включая приписывание греческого происхождения “варварам”. Многие негреки также приняли греческие интерпретации своего национального происхождения или некоторые базовые предпосылки греческой историографии и адаптировали их для создания собственных историй происхождения (как в случае с привязкой римлян к греческой истории через Энея и троянцев).⁶⁹ Некоторые негреки адаптируют греческие утверждения о древности и культурном превосходстве, чтобы предложить конкурирующие объединяющие исторические нарративы человечества: в дополнение к Гекатею, Ксанф представляет лидийцев прародителями греков, а ряд еврейских авторов аналогичным образом реконструируют историю культуры, чтобы сделать евреев предшественниками греков. “лучшее” из греческой культуры.⁷⁰ Как и в дебатах по римскому вопросу, при решении вопроса о том, заключать ли союзы, искать поддержки, оправдывать колонизацию или санкционировать власть, мотивация имеет значение.

Заключение

Цельс обвиняет христиан в неоригинальности. В некоторых отношениях он абсолютно прав. Христианское учение не только напоминает элементы современной философии, но даже стратегия Оригена по защите того, что является отличительным и исторически недавним в христианском учении и практике, со ссылкой на изначальное человеческое единство, обязана как библейским, так и классическим греческим моделям. Ранние христиане использовали библейские источники (и традиции библейского толкования), а также то, что Элиас Бикерман назвал “греческим этнологическим методом” представления истории человечества в универсализирующих терминах (и традициях ее толкования) для определения самих себя. Как из библейских, так и из “греческих” объяснений истории человечества (и их соответствующих адаптаций и интерпретаций иудеями, греками, египтянами и римлянами, среди прочих) христиане научились способам классификации человеческих групп в историческом отношении друг к другу, которые подчеркивали изначальное единство (“всеобщую историю”), а также объясняли различия между человеческими группами, несмотря на изначальное единство. Внося изменения в эту тотализующую структуру, христиане объясняли свое недавнее историческое появление, утверждали свое превосходство и формулировали универсализирующие идеалы (что разнообразные, особые сообщества были / должны быть единой *эклесией* и что человечество должно воссоединиться в “христианском” народе и как таковом, или какое бы описание ни использовалось для определения этого народа).

Были ли ранние христиане просто заимствующими рамки своих “других”, утверждая, что им есть место в этих историях? И если да, то зачем выдумывать на чужих условиях? Эти вопросы, хотя и провокационные, вводят в заблуждение, поскольку они утверждают разделение между собой и другими, которое может быть результатом этнорасовых исторических дискурсов, а не их отправной точкой. Хотя ранние христиане обычно интерпретируются как “другие” для евреев, греков, римлян и т.д., Важно помнить, что люди, которые начали думать о себе как о членах категории “христиане”, на самом деле не были “другими” для всех с самого начала.⁷¹ Те, кого мы ретроспективно относим к “раннехристианам”, изобретают себя и своих “других”, а также их

возможные взаимосвязи в процессе согласования гибких дискурсов, которые уже были частью социально-политического и риторически-образного контекстов, в которых они жили.

Ирад Малкин приводит современный пример, который иллюстрирует как гибкость этнорасовых дискурсов, так и стратегическое использование группой меньшинства "основного нарратива" доминирующей группы. Как еврейские израильские интеллектуалы, так и палестинские арабы использовали библейские повествования об израильской оккупации Ханаана, чтобы повторно представить еврейскую и палестинскую идентичности, соответственно, как "ханаанейскую", с совершенно разной степенью успеха. Связывая современных израильтян-евреев с хананеями, целью было "убедить коренное арабское население (и самих евреев) в их общем региональном наследии, чтобы жить счастливо вместе".⁷² Напротив, идентификация палестинцев как потомков библейских хананеев "обеспечивает естественное право на Палестину, находясь в таком же отношении к современным евреям, в каком хананеи в древности относились к евреям". Здесь оно используется не для интеграции, а для различения и создания иерархии между народами по отношению к одной и той же земле".⁷³ Хотя отождествление сегодняшних израильтян с хананеями прошлого не получило широкой поддержки (особенно перед лицом более успешного альтернативного сионистского нарратива), приравнивание палестинцев к хананеям стало популярным с 1980-х годов. Малкин предполагает, что эти две адаптации одного и того же библейского повествования были по-разному восприняты из-за их относительной убедительной силы для инсайдеров и аутсайдеров в свете современной политической ситуации.

Даже если интерпретативное отождествление современных израильтян-евреев с древними хананеями может показаться удивительным, неудивительно, что израильтяне-евреи опираются на этнический миф, созданный в их священной литературе. Но как насчет палестинских арабов? Малкин отмечает: "Точно так же, как древние римляне присвоили троянскую сторону греческого мифа о Трое для объяснения (и подтверждения) своего национального происхождения, палестинские 'хананеи' используют еврейский миф о Ветхом Завете. В обоих случаях мифы *о происхождении рода* зависят от представления о "полной" истории, заимствованного у Другого".⁷⁴

Малкин ссылается на использование палестинцами общих контуров еврейской истории как пример того, как народ принимает "взгляд другого на себя", хотя и в целях продвижения пропалестинских политических целей. "Люди часто принимают мнение Другого о себе. Иногда, реагируя против этого, они сохраняют дискурс, но меняют роли. Такие усыновления, которые подчеркивают связь и различие одновременно, особенно важны ... когда одна сторона убеждает другую в том, что для того, чтобы прошлое Другого было действительным и заслуживающим доверия, оно должно быть *взаимозависимым* с ее собственным".⁷⁵ То, на что Малкин обращает внимание, - это не просто гегемония определенных способов мышления о прошлом, но и *мобильность* этнорасовых дискурсов. Асимметричное распределение культурной, материальной и политической власти действительно может частично объяснять макронарратив, который по крайней мере некоторые члены недоминирующей группы используют для определения группы, но они не определяют способ интерпретации и использования такого нарратива.

Вместо того чтобы думать об этнографических историях как о нарративах, которыми владеют те, кто обладает политической и / или культурной властью, перед которыми недоминирующие

группы должны либо капитулировать (ассимилироваться), либо ниспровергать (сопротивляться), я предлагаю рассматривать этот процесс как гораздо более сложный. Возникновение успешной политической и культурной власти требует консолидации убедительных саморепрезентаций (например, *Энеида* Вергилия и ее связь с “греческими” историческими рамками). Тем не менее, гегемонистские нарративы всегда предполагают исключенные альтернативы, и эти последние не только остаются ресурсами для оспаривания и сопротивления, но и подчеркивают случайность власти и возможности для новых определений.

Истории о недоминирующей группе, которые перенимают дискурсы и концептуальный аппарат культурно и / или политически доминирующей, могут служить средством подрывной деятельности, а не просто указанием на подчинение или ассимиляцию.⁷⁶ Но эти полярности представляют собой лишь крайние точки спектра возможностей. Такие ассигнования могут чаще служить для выработки новых определений групп меньшинств и большинства, которые укрепляют согласованность, понятность или даже *возможности* данной группы меньшинств в меняющемся социокультурном и политическом ландшафте.

Ранние христиане адаптировали доступные “основные повествования”. Но мы не должны интерпретировать эти адаптации как свидетельство того, что ранние христиане были просто производными или намеренно вводили в заблуждение. Скорее, представляя ранних христиан сравнимыми с другими группами в стремлении согласовать свою коллективную идентичность со ссылкой на прошлое, мы получаем дальнейшее понимание того, как и почему ранние христиане находили этнические рассуждения важными для самоопределения. Христианские призывы к прошлому разделяют с нехристианскими призывами попытку утвердить коллективную идентичность в настоящем путем создания общего прошлого.

Некоторые ранние христиане пытались частично определить христианство в исторических повествованиях, которые одновременно утверждают о выдающемся и древнем происхождении (очевидно, нового) христианского народа и соотносят христианство с другими этнорасовыми группами и связанными с ними достоинствами или предполагаемыми недостатками. Двусторонний характер этнорасового дискурса пошел на пользу ранним христианам в их попытках определить христианство как аутентичную идентичность, которая, тем не менее, недавно зарождалась в социокультурном ландшафте Римской империи. Юстин Мученик, Феофил Антиохийский, Климент Александрийский, Ориген и авторы *Псевдо-Клементиновых признаний*, *Софии Иисуса Христа* и *Трехстороннего трактата* - все они приводят аргументы, объясняющие исторические изменения либо как сохранение, восстановление или совершенствование подлинной истины (истин) прошлого, либо как искажение и путаницу такой истины (истин). В апелляциях к прошлому учения (или тексты) и образ жизни, связанные с определенными этнорасовыми группами, являются средствами такого сохранения или искажения. Адаптируя литературные и риторические приемы, используемые авторами, стремящимися узаконить, определить или локализовать определенные этнорасовые группы в терминах историзации, ранние христиане могли изображать себя как народ с уважаемой родословной (подчеркивая стабильность во времени), имеющий исторические связи с другими народами (в частности, с “евреями”, но также с греками и различными “варварами”). Более того, они также могли бы позиционировать

христиан как особый народ, потому что они воплощают наилучшее сохранение или совершенствование истины (истин) (тем самым объясняя изменения и этнорасовые различия).

С помощью исторических повествований и космологических нарративов ранние христиане стремились предложить убедительные истории о том, кто они есть (их “сущности”), рассказывая об их коллективном происхождении и передаче истины. В то же время ранние христиане имплицитно или эксплицитно подкрепляли свои претензии на сущность христианства, предполагая податливость идентичности: этнорасовые группы и / или индивиды эволюционируют в соответствии с критериями христианства. В следующих двух главах подробно описывается эта сложная динамика и освещаются ее последствия для того, как мы переосмысливаем как отношения между христианством и еврейством, так и отношения между разновидностями христианства.

3



“Мы, Извлеченные из Недр Христа, являемся Истинными Генос Израиля”

Претензии христиан на народность

Как мы видели, древние определения этнической принадлежности и расы были спорными и изменчивыми. Даже когда какая-то фундаментальная “сущность”, такая как кровь, плоть или семя, утверждается в качестве основы для определения принадлежности к этнорасовой группе и может быть прослежена с помощью таких средств, как генеалогия и родство, идеи о расе и этнической принадлежности приобретают убедительную силу, поскольку подвергаются пересмотру (гибкому), в то время как предполагается, что речь идет о фундаментальных сущностях (фиксированном). Ранние христиане участвовали в этой динамичной трактовке этнической принадлежности / расы, адаптируя ее для определения христианства.

Подход к этнорасовому дискурсу как к двустороннему в раннехристианских текстах ставит под сомнение то, как мы используем этнорасовые категории для реконструкции христианско-еврейских отношений и представления различий между христианами и евреями в древности. Помимо отождествления Иисуса с Христом, христианство чаще всего отличается от еврейства в этнорасовых терминах: “Христианству не хватало этнических связей иудаизма”.¹ То есть христианство часто определяется этнорасовым контрастом с иудаизмом — у иудаизма есть “этнические связи”, а у христианства их нет.² Это заявление подразумевает, что то, что подразумевается под “этническими связями”, является прозрачным и согласованным. Но невысказанные предположения о том, что “этнические связи” - это биологическое родство, затемняют понимание того, что определение расы или этничности *даже по происхождению* является социальным процессом для отдельных лиц и для групп.³

В предыдущей главе обсуждалось, как последователи Христа смягчали широко распространенное подозрение к новым группам, либо заявляя о своем происхождении от евреев (Феофил Антиохийский и автор “*Признаний* псевдо-Клементины”), либо представляя себя новым народом, о котором пророчествовали и планировали с древних времен (“*Протретики*”

Климента Александрийского). Эта глава развивает понимание того, что ранние христиане использовали этнические рассуждения, чтобы позиционировать себя как этнорасовую группу с уважаемой исторической родословной (несмотря на их недавнее появление на исторической сцене). Это имеет значение для того, как мы представляем себе отношения между христианством и еврейством в древности. Используя *диалог Юстина Мученика с евреем Трифоном* (ок. 160 г. н.э.),⁴ Я утверждаю, что реконструкции древнего еврейства и христианства не могут вращаться вокруг оси этнорасовое / неэтнорасовое.

В первом, втором и третьем веках нашей эры ни христианство, ни еврейство не соответствовали четкой, единой социальной формации или идеологической концепции. Кроме того, их отношения друг с другом были динамичными и часто размытыми. Этнические рассуждения могли использоваться для определения и оспаривания как христианства, так и еврейства, а также для проведения различий между ними. В своем *диалоге с Трифоном* Джастин Мученик использует этнические рассуждения, чтобы определить евреев и христиан как представителей разных *этносов/лаосов/рода*, которые имеют общее божество, Священные Писания и некоторых общих предков (в первую очередь, Авраама и Иакова). Джастин отличает “евреев” от “христиан” тем, что первые кажутся относительно более “фиксированными” людьми, а вторые - относительно более “текучими” людьми.

Однако, прежде чем перейти к подробному анализу текста, стоит предварительно ознакомиться со сложными способами, которыми Юстин использует двустороннюю динамику этнорасового дискурса при определении христиан и евреев. Определение христианства, данное Джастином, выдвигает на первый план изменчивость, делая приобретение членства общедоступным путем изменения убеждений и практик.⁵ Напротив, Джастин, кажется, привязывает своих собеседников-евреев к понятиям постоянства, утверждая, что они определяют членство и спасение через родословные из плоти и крови. Он заявляет, что его собеседники-евреи считают себя “семенем Авраама по плоти”, в то время как Джастин и ему подобные - это те, кто разделяет “веру Авраама”.⁶ В таких отрывках Джастин, кажется, усиливает представление о том, что еврейство - это “фиксированная” принадлежность, установленная по рождению, тогда как христианство - это добровольная принадлежность, установленная “верой”.

Таким образом, на первый взгляд, Джастин, кажется, соответствует современным ожиданиям относительно содержания этнической принадлежности / расы (определяемой претензиями на физическое происхождение) и рассматривает этническую принадлежность / расу как определяющую черту еврейства, которая отсутствует в христианстве. Но аргумент Джастина противоречит такому прочтению: он не только определяет христианство в терминах этнической принадлежности, но и рассматривает этническую принадлежность / расу как двустороннюю (фиксированную и изменчивую). То есть аргумент Джастина не опирается исключительно на контраст между текучестью (христианин) и неподвижностью (иудей). Эти более очевидные акценты уравниваются более тонкими подтекстами в *Диалоге*. Иустин иногда изображает христиан как имеющих фиксированную сущность и, особенно через свою характеристику Трифона, указывает на взгляд на еврейство как на изменчивое.

Его описание христианства может выдвигать на первый план текучесть в смысле открытости для всех, но Джастин также стремится представить это в существенных (то есть фиксированных) терминах. Он делает это тремя способами. Во-первых, Джастин генеалогически связывает всех людей через Ноя, подразумевая, что все они разделяют сущность, которая дает нам

способность стать членами этого нового народа Божьего.⁷ Его второй метод также генеалогический: Джастин описывает результаты становления христианином как становление потомком Авраама, Иакова или Христа.⁸ Третий способ Иустина “закрепить” христианство - это разграничить его границы и сущность, например, заявив, что “нет другого пути” обрести спасение, кроме как “познать нашего Христа” и “креститься”.⁹ Тем не менее, даже когда Иустин, кажется, устанавливает критерии христианства, он указывает, что его определение того, что составляет христианство, отличается от определения других последователей Христа.¹⁰ Независимо от того, касается ли это практики питания, отношения к соблюдению закона Моисеева, христологии, воскресения, идентификации подлинных учителей или пророчеств, ясно, что взгляд Юстина на христианство был одним из многих в его время. Используя этнические рассуждения, Джастин утверждает некоторую согласованность и легитимность различных практик и верований отдельных лиц и небольших групп, которые не обязательно все считали себя “христианами”, не говоря уже о членах универсального и объединенного движения. В то же время его определение христианства неявно критикует конкурирующие христианские альтернативы.

Концепция еврейства Джастина также включает в себя это сочетание постоянства и текучести. Хотя Иустин говорит, что евреи утверждают, что их спасение обеспечено происхождением “по плоти”, нигде в тексте Трифон не подтверждает эту точку зрения. В первый раз, когда Юстин делает подобное заявление, Трифон “отвечает”, говоря, что он должен прервать его, чтобы задать “очень срочный вопрос”, который, как оказывается, касается связи между *практикой* и спасением (*Dial.* 45.1–2); он игнорирует вопрос о происхождении. Вместо этого Трифон воплощает понятие народности, которое также выдвигает на первый план изменчивость: он призывает Иустина принять его образ жизни (8.4) и подчеркивает центральную роль обрядов для определения принадлежности к евреям и обеспечения спасения.¹¹

Сложный динамизм внутри христианства и еврейства в риторике Юстина и их взаимное пересечение приобретают смысл, если мы думаем о середине второго века как о времени, когда эти идентичности не были ни однородными, ни полностью различимыми. Джастин выделяет отдельную область и значение христианства, когда они неясны и оспариваются. Эта перспектива требует пересмотра некоторых способов интерпретации *Диалога*.

Юстина часто цитируют как свидетельство того, что христианство стало преимущественно языческим движением к середине второго века. Гипотеза Марселя Симона о том, что христиане и евреи активно соперничали друг с другом за членство, остается популярной в качестве объяснения общей исторической обстановки для *Диалога*.¹² Поскольку его риторическая обстановка представляет собой диалог между христианином и евреем, *Диалог* Юстина также интересует ученых как свидетельство контактов между евреями и христианами в Малой Азии второго века. Трудность с интерпретацией текста Юстина и его исторической ситуации таким образом двойка. Во-первых, это предполагает четкое и значимое различие между язычником и иудеем в отношении христианства. Тот факт, что Иустин комментирует, что верующие во Христа язычники, соблюдающие закон, скорее всего, будут спасены, предполагает, что такое различие не было очевидным для всех (*Dial.* 47.4). Нам не нужно воображать, что Иустин имеет в виду сплоченную группу, чтобы сделать вывод, что вопрос о связи между соблюдением закона Моисея, язычниками и утверждением своей веры во Христа остается нерешенным. Во—вторых, даже если люди называли себя “евреями” и “христианами” во времена Юстина,¹³ что подразумевается под этими терминами, также далеко не ясно - поэтому мы не можем

экстраполировать, чтобы представить отдельные социальные группы, стоящие за каждым риторическим заявлением о евреях и христианах.

Вместо этого я вижу, что Джастин предполагает зыбкость границ между евреями и христианами.¹⁴ Мы не должны представлять себе, что Иустин опирался на устоявшиеся еврейские рамки или социальную формацию в качестве препятствия для своего собственного процесса христианского самоопределения. Скорее всего, одновременно с собственным конструированием Иустином христианства (с его внутренними и внешними границами) также конструируется еврейство.¹⁵ И “евреи”, и “христиане” могли использовать одни и те же Священные Писания, символы и окружающие социальные институты для своего создания.¹⁶ Как показывает следующий анализ, этнические рассуждения были одним из средств, с помощью которых христианство и еврейство формулировались и оспаривались.

Эта фиксированная / изменчивая динамика этнических рассуждений функционирует для выявления и сокрытия размытости границ между еврейством и христианством. Стремясь дифференцировать их (объявить их различия реальными), Джастин также неоднократно стирает их границы, определяя христиан как Израиль и обсуждая диапазон возможных практик, которые он считает приемлемыми для членства. Вера в Иисуса как Христа, по-видимому, является единственным фактором, который последовательно отличает “христиан” от “евреев” в этом тексте,¹⁷ и Юстин даже не настаивает на едином понимании природы Христа.¹⁸

Эта глава состоит из двух основных частей. В первом разделе я исследую некоторые из способов, которыми Юстин определяет христиан как народ. Джастин плавно использует этнические рассуждения, чтобы переосмыслить Священное Писание и истолковать христианство как универсальное. В то же время он стабилизирует эту текучесть, делая вид, что говорит о целостной, отдельной группе: истинном Израиле, новой расе или потомках Авраама. Вторая часть главы раскрывает значительные противоречия между утверждениями Джастина о том, что евреи определяют себя (и свое отношение к спасению) “по плоти”, и его более плавной характеристикой еврейства.

Изображение евреев Джастином как верящих в то, что еврейство определяется физическим родством (“по плоти”), соотносится с тем, что большинство современных читателей ожидают найти в определении этнорасовой принадлежности. В результате большинство интерпретаторов не видят, что “раса” продолжает занимать центральное место в определении *Джастином христианства*, включая идею этнорасовой ^{сущности}.¹⁹

Иустин не отвергает, а скорее переопределяет концепцию этнорасовой принадлежности христиан в *Диалоге*. Изображая альтернативное определение расы как основанное на происхождении “по плоти”, Джастин создает основу для своего аргумента о том, что христианская раса формируется через веру во Христа и послушание “универсальному” закону.²⁰ То есть идея еврейства как физически обусловленного следует, а не предшествует утверждению Юстина о том, что христиане составляют народ. Он утверждает, что его собеседники-евреи ошибочно принимают плоть и кровь *за правильную* сущность веры, духа и послушания Богу. Джастин восстанавливает понятие этнорасовой сущности (чего-то “фиксированного”), определяя веру, а не кровь, как сущность христианства. Трансформируется концептуализация народности, а не понятие принадлежности к народу.

Понятие происхождения *ката сарка* — отвлекающий маневр для современных читателей - и, возможно, древних, — который отвлекает от разницы между еврейством и христианством и от внутренней изменчивости как христианства, так и еврейства. Признание риторической функции происхождения “по плоти” в *Диалоге* позволяет сделать вывод, что Иустин стремится создать христианство, основанное на идее народности. Различие, которое Иустин проводит между евреями и христианами, зависит от степени и подлинности, а не от вида.

Христиане как народ

В *Диалоге* христиане составляют народ (*генос*, *этнос*, *лаос*). Джастин говорит, что членство в христианском *геносе* достигается изменением своего образа жизни,²¹ следованием заповедям Христа,²² уподобляясь Аврааму в его вере,²³ и верой во Христа.²⁴ Он подчеркивает, что эти критерии преобразующие и универсально применимые: изменяя религиозные взгляды и практики, люди “разного цвета кожи (*пойкилос*) и внешности (*полиэдос*) из каждого человеческого *геноса*” становятся членами другого народа (*Циферблат*. 134.5).

Джастин предлагает ряд описаний этого народа, включая истинный и духовный израильский *этнос*, *генос* Иуды, Иакова, Исаака и Авраама,²⁵ “истинный первосвященнический *генос* Бога”,²⁶ другой народ (*лаосские гетеро*),²⁷ другой Израиль,²⁸ *ethnos promised to Abraham*,²⁹ and the *genos* headed by Christ.³⁰ Используя такую формулировку, Джастин колеблется между тремя точками зрения: (1) христиане - это *the* израильский *род* или *этнос* (тем самым лишая права любую другую группу на эту идентичность) или народ, обещанный Аврааму; (2) христиане - это второй, высший израильский народ; и (3) христиане - это особый народ, сформированный из представителей всех человеческих рас, включая евреев. Таким образом, Джастин иногда соревнуется за звание *геноса/лаоса/этнуса* Израиля или привилегированного происхождения со своими еврейскими собеседниками (включая первые две точки зрения),³¹ в то время как в других случаях он, кажется, выделяет место для христиан как отдельного народа (третья точка зрения). Каждая из этих точек зрения предполагает, что этнорасовая идентификация изменчива, но “реальна”. Ни одна из них не трактует христианскую народность как метафорическую.

Христиане как Израиль

Исследуя, как Юстин развивает свое утверждение о том, что христиане - это Израиль, мы можем увидеть, как трансформируются этнорасовые концепции, даже когда утверждается их подлинность и согласованность. С одной стороны, название “Израиль” остается стабильным - вместе с его ассоциацией избранности, наследования божественных даров и спасения. С другой стороны, его значение оспаривается. Джастин адаптирует значение слова “Израиль”, но маскирует свое собственное творчество под видом знания его “истинного” значения.

Возле отверстия *Диалог*, Джастин готовит почву для *диалога* с последующим аргументам, утверждая, что “мы, которые привели к Богу через это распятый Христос-истинный духовный Израиль, а потомки (*Генос*) Иуды, Иакова, Исаака и Авраама, который, хотя и не обрезан, был одобрен и благословлен Богом за свою веру и был назван отцом многих *ethnē*” (*Диал.* 11.5). В этом лаконичном заявлении Иустин оспаривает право Трифона и других на титул “Израиль” и утверждает, что последователи Христа являются истинными потомками тех, кого Трифон также мог бы считать своими предками. Этот генеалогический призыв порождает у читателей

ожидания, что Джастин расскажет о том, что значит быть потомком Иуды, Иакова, Исаака и Авраама и как это связано с соблюдением Божьих заповедей, особенно обрезания.

Хотя он применяет “Израиль” к христианам на этом раннем этапе *Диалога* (11.5), Юстин развивает это утверждение более полно только ближе к его завершению, где он требует, чтобы Трифон и его спутники объяснили “значение имени Израиль” (125.1). Тесса Раджак убедительно доказывает, что из их молчания “не могло быть более наглядной демонстрации того, что у них нет права собственности на это право”.³² Джастин подтверждает это отсутствие не только, предлагая свою собственную этимологию названия, но и обвиняя евреев в обращении к физическому происхождению для определения самих себя и своего сотериологического статуса:

Израэль - это имя [Христа] с давних времен, которое он дал благословенному Иакову, когда благословил его своим собственным именем, объявив тем самым, что все, кто приходит к отцу через него, являются частью благословенного Израиля. Вы, однако, ничего из этого не поняли и не пытаетесь понять, но, с уверенностью ожидая спасения только потому, что вы дети Иакова по плоти, вы снова обманываете самих себя, как я неоднократно показывал.

(*Наберите*. 125.5)

Чтобы понять силу критики Джастина здесь, мы должны взглянуть на главы, непосредственно предшествующие этому утверждению. Становится ясно, что Джастин не рассматривает спасение через нисхождение как проблему, как это может показаться из этого отрывка. Скорее, он выступает за другой способ определения нисхождения, который гарантирует спасение. Действительно, утверждение Юстина о том, что евреи смотрят на плотское происхождение, чтобы определить членство и спасение, следует за тем, что он позиционировал христиан как потомков Иакова и потомков Христа: “Следовательно, как от того единого Иакова, которого также называли Израилем, так и мы, соблюдающие заповеди Христа, благодаря *Христу, который родил нас Богу*, оба названы и фактически являемся Иаковым, и Израилем, и Иудой, Иосифом и Давидом, и истинными детьми Божьими” (123.8). Эта цитата сама по себе является кульминацией расширенного раздела, в котором Юстин использует Исая и Иезекииля, чтобы доказать, что в Писании говорится о двух Израильянах.

Иустин утверждает, что Бог разгневан на евреев и что они “глупы и жестокосердны”.

(*Наберите*. 123.4). Затем он пишет:

Через Исая [Бог] так говорит о *другом Израиле*: “В тот день Израиль будет третьим среди ассирийцев и египтян, благословенным на земле, которую благословил Господь Саваоф, сказав: благословен будет народ мой, который в Египте и среди Ассирийцев, и наследие мое - Израиль” (Ис. 19:24). Когда Бог благословляет и призывает этот народ (*лаос*) Израиль, и громко кричит, что это его наследие, как же так получается, что вы не раскаиваетесь, как в том, что обманываете самих себя, *как будто вы одни были Израилем, так и в том, что проклинаете народ (лаоса), который благословлен Богом?* Ибо также, когда Он обращался к Иерусалиму и окрестностям, он снова добавил: “И Я произведу на свет людей от тебя, народ мой Израиль, и они унаследуют тебя, и ты будешь их собственностью, и они больше не будут лишать тебя детей” (Иез. 36:12).

(*Наберите*. 123.6)

Джастин приводит эти цитаты как для того, чтобы предложить неподтвержденное утверждение о том, что Исаяя говорит о двух израильтянах, так и для того, чтобы предвидеть возражения против такого толкования. Действительно, сразу после цитаты из книги Иезекииля Юстин вставляет Трифона в монолог, по сути заставляя его доказать точку зрения Юстина о том, что евреи думают, что они одни являются Израилем: ““Что из этого следует?” - спросил Трифон. - *"Ты Израиль, и он говорит все это о тебе?"*" (123.7). Джастин съязвил, что либо Трифон настолько туп, что действительно этого не понимает, либо просто хочет быть спорным, но допускает, что, возможно, Трифон просто хочет больше доказательств утверждений Джастина (123.7). Трифон больше не слышит реплик в этом разделе, а просто “кивает в знак согласия”, что это так, и Джастин продолжает:

Опять у Исаяи, если вы прислушаетесь. ... Бог, говоря о Христе, называет его в притче Иаковом и Израилем. Теперь он говорит таким образом: “Иаков - мой слуга, я помогу ему; Израиль - мой избранник, я направлю на него свой дух, и он произведет суд над язычниками.... И на имя Его будут надеяться язычники” (Ис. 42:1-4). Следовательно, как от того единого Иакова, который также был назван Израилем, *так и мы, соблюдающие заповеди Христовы, в силу Христа, родившего нас Богу, оба названы и фактически являемся Иаковом, и Израилем, и Иудой, Иосифом и Давидом, и истинными детьми Божьими.*

(Наберите. 123.8)

Называя Иакова и Израиля Христом, Юстин определяет Христа как первого предка народа “Израиль”. Как указывает последняя часть этого отрывка, “соблюдение заповедей Христа” является ключевым критерием членства, хотя образы продолжения рода изображают отношения между членами церкви и Христом.

Соревнуясь за звание “Израиля”, Иустин утверждает, что “мы, извлеченные из недр (*koilia*) Христа, являемся истинной расой Израиля (*Israelitikon to alēthinon genos*)” (135.3). Эта поразительная фраза заставляет Джастина уточнить, почему эта “истинная раса” отличается от “вашего народа”, имея в виду Трифона. Используя Исаию 65: 9-12, в которой проводится различие между избранным Богом “семенем Иакова и Иуды” и теми, кто обречен на заклятие (135.4), Юстин пишет:

Но вы сами понимаете, что об этом семени Иакова здесь говорится о другом роде (*алло ти*), ибо никто из вас не предположил бы, что это было сказано о вашем народе (*лаосе*). Ибо не дано, чтобы те, кто от семени Иакова, могли оставить право входа тем, кто рожден от Иакова, и чтобы [Бог], упрекая людей как недостойных наследования, снова обещал это им, как если бы он получил их. Но даже как говорит пророк: “А теперь, дом Израилев, придите и позвольте нам ходить во свете Господнем. Ибо он отпустил народ Свой (*Лаос*), дом Иакова; потому что место их было заполнено, как и вначале, предсказаниями” (Ис. 2:5). Так и здесь мы должны воспринимать *два семени Иуды и две расы (genē)*, как *два дома Иакова, один рожденный от плоти и крови, а другой от веры и духа.*

(Наберите. 135.5–6)

Таким образом, Иустин читает пророческие тексты не как попытку призвать народ к порядку, а как о двух соперниках за титул “Израиль”. Как показывает последнее предложение этого отрывка, он различает *дварода* не только в отношении спасения, но и по тому, как они устроены (“плоть и кровь” против “веры и духа”). Но эти различия не могут быть четко обозначены в

терминах от буквального к метафорическому, поскольку на карту поставлен реальный Израиль. Скорее всего, Джастин создает это противопоставление для того, чтобы переписать, какие материальные практики, а также идеи будут составлять *генос* Израиля. Поступая таким образом, он также разрешает свое чтение Священного Писания.

Христиане как “Другая” раса

Иустин не только изображает христиан как *верус исраэль*.³³ Он также определяет христиан как народ без явного упоминания Израиля. Трифон, тем не менее, позиционируется как представитель противоположного народа:

Ибо Христос, будучи первенцем всякого творения, также снова стал главой другого рода (allo genos), который был заново рожден от него водой, верой и деревом, которое хранило тайну креста, подобно тому, как Ной также был спасен в дереве.... Поэтому, когда пророк говорит: “Во времена Ноя Я спас вас”, - как я уже говорил ранее, он обращается к народу (лаоса), который был так же верен Богу и имел эти символы. Более того, Моисей с жезлом в руке пропустил ваш народ через море. Но вы полагаете, что он говорил только с вашим народом (genei hutyōn) или с вашей землей. Тем не менее, в том, что вся земля, как сказано в Писании, была затоплена ... ясно, что Бог сказал это не вашей земле, но народу (лаоса), который повинуетя ему ...

(Наберите. 138.2–3)

Вместо того, чтобы проводить различие между двумя домами или семенами Иакова, в этом отрывке используются библейские ссылки на Ноя, чтобы поддержать его интерпретацию Христа как прародителя нового “другого” народа через крещение, веру и крест. Это толкование, позиционируемое как ключевое для Священного Писания, скрывает способы, которыми Священное Писание подкрепляет это конкретное прочтение Христа, и служит для того, чтобы лишить легитимности предполагаемые толкования Священных Писаний Трифоном и его спутниками. Джастин утверждает, что “ваш народ” неправильно понимает Священные Писания; в частности, они неправильно понимают людей, о которых говорится в Священных Писаниях. Этот отрывок подразумевает, что Трифон принадлежит к народу, непослушному Богу, и эта тема пронизывает весь *Диалог*.³⁴

Иная интерпретация Священного Писания приводит к прочтению, которое уполномочивает “новый народ”, но в то же время конкуренция за совместное использование Священного Писания ведется как этнорасовая: Джастин подразумевает, что принадлежность к разным народам приводит к разным интерпретациям. Классификация библейских толкований по этнорасовому признаку делает процесс толкования кажущимся неизменным, хотя на самом деле он варьируется — даже среди тех, кто идентифицирует себя как членов одной и той же группы.³⁵

Христиане как потомки Авраама

Как мы только что видели, Иустин определяет христиан как народ, особенно через интерпретацию библейских отрывков. В процессе он изображает евреев как тех, кто использует неправильную логику для определения самих себя, в то время как он, как христианин, понимает, что на самом деле означает народность. Следовательно, он утверждает, что христиане - это люди, благословленные Богом и наиболее способные понимать Священное Писание. Когда

Юстин вводит отождествление верующих во Христа с “Израилем” (*Dial.* 11.5), он также помещает их в *генос* Авраама. Он развивает эту связь с Авраамом, особенно в контексте толкования Второзакония 32: 16-23, части речи, произнесенной Моисеем перед израильтянами о последствиях неподобающего религиозного поведения:

И Господь увидел, и возревновал, и разгневался из-за гнева своих сыновей и дочерей, и сказал: “Я отверну от них лицо мое и покажу, что произойдет с ними в последние времена, потому что они порочное поколение, дети, в которых нет веры. Они заставили меня ревновать к не-богу, они разозлили меня на своих кумиров. Я заставлю их ревновать к нелюдям (*нашему этносу*), к *этносу*, который не понимает, я разозлю их...” (Втор. 32:19-21)

(*Наберите.* 119.2)

Джастин использует это внутригрупповое осуждение неверия и идолопоклонства израильтян как начало определения христиан как *этноса*, используемого для наказания Божьих “сыновей и дочерей”. Ссылка на “не-людей” в этой цитате, по-видимому, подтверждает аргумент о том, что христиане вообще не являются народом.³⁶ Но Джастин не принимает этот вариант. Вместо этого он объединяет стилизацию других ссылок на Священные Писания, чтобы интерпретировать этих “нелюдей” как новый вид людей:

После того, как тот праведник [то есть Иисус] был убит, мы выросли заново как другой народ (*лаосские гетерос*) и пустили новые цветущие колосья, как сказал пророк: “И многие *народы* прибегут к Господу в тот день, чтобы стать народом (*лаос*)...” (Зах. 2:15). Но мы не только народ, но и святой народ (*лаосский агиос*), как мы уже доказали: “И назовут его народом святым, искупленным Господом” (Ис. 62:12).

(*Наберите.* 119.3)

Иустин подчеркивает, что христиане - это народ, особенно народ, возникший из многих народов после смерти Христа. Термин “святой” для этого народа контрастирует с идолопоклонством, приписываемым израильтянам.³⁷

Далее Иустин прямо говорит о том, как христиане сравниваются с другими народами. Он подразумевает, что избранность является одной из отличительных черт его собственного народа: “Таким образом, мы не народ (*демос*), который следует презирать, и не варварское племя (*филон*), и не похожи на карийский или фригийский народы (*этне*), но Бог избрал нас и явился тем, кто не вопрошал о нем. ”Вот, Я Бог, - говорит Бог, - для людей (*этноса*), которые не призывали Моего имени” (Ис. 65:1)” (*Диал.* 119.4).

Оставшаяся часть этого отрывка предполагает, что связь между народом и божеством - не единственное различие между христианами и другими; способы определения происхождения также имеют значение. Теперь он противопоставляет христиан другим *этносам*, особенно тем *этносам*, которые также могут определить себя как потомков Авраама:

Ибо это [христианский *лаос*] - это *этнос*, который Бог давным-давно обязался дать Аврааму и обещал сделать его отцом многих народов (*polloi ethnē*), не говоря уже об отце арабов, египтян или идумеян. Ибо он также стал отцом Измаила, великого *этноса*, и Исава, и до сих пор существует огромное количество аммонитян. Ной также был отцом Авраама и фактически

каждой человеческой расы (*pantos anthrōpnn genos*), а другие стали предками (*progonoi*) других [то есть других народов].

(Наберите. 119.4)

Здесь Юстин проводит различие между Божьим обещанием Аврааму быть отцом многих *этносов* и способностью многих *этносов*, включая аммонитян и измаилитов, проследить свою родословную до Авраама. *Израильтяне* или *Иудеи*, однако, явно отсутствуют в этом примере. Джастин использует это определение этнорасовой принадлежности по происхождению, чтобы связать "нелюдей" из Второзакония 32: 21 с христианским народом. Авраам - не просто предок конкретных народов, таких как аммонитяне или измаилиты, но также предок *коллективного этноса*, христиан.

Тот факт, что Священное Писание не называет "множество *этносов*", обещанных Аврааму, имеет решающее значение для точки зрения Юстина: Бог не говорил, что Авраам станет отцом арабов, египтян или идумеян, и Авраам не похож на Ноя, которого можно назвать отцом "каждой человеческой расы". Для Юстина это неопределенное "множество *этносов*", порожденных Авраамом, составляет основу единого *этноса*, отождествляемого с новыми святыми людьми, которые появляются после смерти Христа.

Теперь Джастин переходит к сути своей мысли, уточняя условия этнорасовой принадлежности к новому святому народу: новая раса (христиан), давным-давно обещанная Аврааму, формируется из тех людей, которые отвечают Христу верой и действием (изменяя свою жизнь), как Авраам ответил Богу.³⁸ Хотя Авраама по праву можно назвать их отцом, термины родства отличаются от тех, которые якобы определяют принадлежность к другим группам (арабам, египтянам, идумеям, измаильтянам, аммонитянам и т.д.):

Что же еще Христос здесь дарует Аврааму? То, что подобным призванием он призвал его своим голосом, сказав ему идти из земли, в которой он жил. И всех нас Бог также призвал этим голосом, *имы вышли из того состояния жизни (politeia), в котором мы жили ...* И мы унаследуем святую землю вместе с Авраамом, получив наше наследие на безграничную вечность, *будучи детьми Авраама, потому что у нас с ним одинаковая вера.*

(Наберите. 119.5)

Поскольку личности, составляющие новый народ, происходят из многих разных народов, Авраама, таким образом, можно понимать как "отца многих народов", в то время как Юстин все еще может называть результат единым "святым народом". Не указывая основы для других определений народности, Иустин предлагает здесь явно иную меру — меру веры во Христа и преобразованный образ жизни.

Интерпретация джастина поднимает вопрос о месте евреев в рассказе Джастина о формировании этого нового народа, поскольку они тоже ведут свою родословную от Авраама. Он обращается к этому вопросу ближе к концу данного текстового блока, противопоставляя израильтян, критикуемых Моисеем в тексте Священного Писания, и новый святой народ, как его определяет Юстин. В заключение он подтверждает, что этот святой народ с Авраамом связывает вера: "Следовательно, [Бог] действительно обещает [Аврааму] *этнос*, когда он будет одной веры (*homoioipistos*) с ним, благочестивый (*теосебес*) и праведный (*дикейос*) и угодный отцу. Но [Бог] не включает в себя вас, "в которых нет веры" (Втор. 32:20)" (*Циферблат*. 119.6).

Это резкое заявление, по—видимому, явно исключает “вас” — подразумевается, евреев - из *этноса*, обещанного Аврааму. Но сила контраста больше применима к концептуализации этнической принадлежности, чем к непреклонному категорическому исключению определенного *геноса* из этого нового *этноса*. Чуть позже Джастин допускает, что “некоторые из ваших *генос* будут признаны детьми Авраама, поскольку они также находятся в доле Христа” (120.2; см. Также 33.2, 39.2, 130.2), но на протяжении всего *Диалога* он подчеркивает, что вера во Христа необходима для того, чтобы быть “истинным” потомком Авраама.

Происхождение как отвлекающий маневр: Текучесть *Геноса Трифона*

Согласно использованию Джастином этнических рассуждений для определения христианства, верования и обычаи делают возможным членство в этом народе, но членство также влечет за собой приобретение предков, которых у человека, возможно, ранее не было (в случае язычников, Авраама и Иакова).³⁹ Джастин рассматривает свои этнорасовые претензии к христианам как оспариваемые — например, он не единственный, кто утверждает, что является членом Израиля или потомком Авраама. Иногда Джастин утверждает, что Трифон (или его учителя) неправильно понимает Священное Писание и использует этнические рассуждения для подтверждения своих собственных толкований; в других случаях он объясняет различия в интерпретации Трифона расхождениями в представлениях о происхождении. Подкрепляя свое утверждение о том, что христиане - это Израиль, Иустин опровергает подразумеваемое возражение Трифона, заявляя: “Вы, однако, ничего из этого не поняли и не прилагаете усилий понять, но, с уверенностью ожидая спасения только потому, что вы дети Иакова по плоти, вы снова обманываете самих себя, как Я неоднократно показывал” (*Dial.* 125.5). Теперь нам нужно внимательнее присмотреться к утверждению Джастина о том, что его собеседники полагаются на физическое происхождение или “постоянство” как на основной признак принадлежности и меру спасения.⁴⁰

В трех случаях он прямо заявляет, что евреи верят или их учителя учат, что спасение обеспечивается происхождением от Авраама или Иакова “по плоти” (*Dial.* 44.1; 125.5; 140.2). Отказываясь связывать спасение с нисхождением *ката сарка*, Юстин, по-видимому, подразумевает, что Трифон рассматривает это как жизненно важный критерий спасения. Но, как я отмечал ранее, Джастин никогда не вкладывает подобных слов в уста Трифона. Джастин, похоже, соглашается с тем, что Трифон является потомком Иакова (и Авраама) *ката сарка*, хотя он не уточняет, что это значит. Нам следует с осторожностью интерпретировать происхождение “по плоти” как прозрачное описание того, как членство или спасение считается среди “евреев”. Вместо этого нам следует спросить, как Юстин использует эту идею в своих аргументах. На мой взгляд, идея происхождения по плоти служит своего рода отвлекающим маневром в *Диалоге*. То есть это отвлекает внимание от того, как Иустин использует это утверждение, чтобы сконструировать “постоянство” по происхождению для христиан. Идея нисхождения через дух позволяет Иустину придать христианству историческую долговечность и содержательность, даже если он настаивает на его текучести (открытости для всех).

Нам также нужно учитывать то, как Джастин формирует характер Трифона, и их обсуждения. “Самопрезентация” Трифона в *Диалоге* противоречит этим трем утверждениям о еврейском самоопределении и сотериологии. Это напряжение наводит на мысль, что Джастин рассматривает *генос* и *биос* Трифона как изменчивые и вызывающие беспокойство, похожие на его собственные. Но вместо того, чтобы делать аргументы Джастина бессвязными, более

подвижное воплощение еврейства Трифона на самом деле позволяет Джастину разобраться с текучестью внутри его собственного *геноса* и пористостью между ним и тем, что представлено Трифоном.

Генос Ката Сарка

Понятие нисхождения *ката сарка* может использоваться в относительно нейтральном смысле, для обозначения чего-то вроде нашего современного чувства родства.⁴¹ Однако в *диалогенисхождение* “по плоти” имеет преимущественно негативный оттенок из-за того, как Джастин связывает его с идеями о спасении. Приведенный выше пример служит для того, чтобы отречься от евреев, носящих титул “Израиль”, и отвергнуть альтернативные библейские толкования, в то же время создавая контрастный образ для определения христиан как народа, произошедшего от Иакова в высшей степени (125.5).

Первый случай в *Диалоге*, в котором Юстин обращается к происхождению по плоти, также подчеркивает сотериологические последствия этнорасовой принадлежности:

Вы глубоко ошибаетесь, если думаете, что только потому, что вы потомки Авраама по плоти, вы разделите наследие благ, которые, как обещал Бог, будут распределены Христом. Никто не может участвовать ни в одном из этих даров, кроме тех, кто имеет такую же горячую веру, как Авраам, и кто одобряет все таинства.... Нет другого пути, кроме этого: вы познаете Христа, креститесь крещением, которое очищает вас от грехов ... и таким образом живете свободными от греха.

(Наберитеномер. 44.1–2, 4)

В этом отрывке признается, что Трифон может определять себя как члена *рода* Авраама *ката сарка*, но отрицается, что это дает ему право на Божьи обетования.⁴² В этом отрывке “вера”, познание Христа и крещение являются необходимыми условиями для получения Джестином Божьих обетований. Если бы мы рассматривали только этот отрывок, мы могли бы прийти к выводу, что Юстин противопоставляет веру родству или этнорасовой идентичности (так что христианство можно понимать как религию, характеризующуюся верой, а иудаизм - как религию, характеризующуюся “этническими связями”). Но более широкий контекст этого отрывка не подтверждает такое прочтение. Для Джастина разделение веры Авраама, вера в Иисуса как Христа и крещение создают “этнические связи” с Авраамом, а также с Иудой, Иаковом, Исааком и Христом; христиане являются членами *genos/этноса/лаоса*— того, который, по его мнению, будет спасен.

Действительно, Юстин впервые вводит идею происхождения как компонента принадлежности к народу по отношению *кверующим во Христа*, определяя их как “истинный духовный Израиль и род Иуды, Иакова, Исаака и Авраама” (*Dial.* 11.5). Это наводит на мысль, что толкование евреев как народа, который также считает себя потомком этих предков, является стратегией, с помощью которой Юстин может усилить свое определение христиан. То есть его интерес к представлению *христиан* как народа, народа Божьего, определяет его характеристику евреев как народа, который должен быть определен по-другому. Нисхождение *ката сарка* служит фоном для контрастирующего христианского способа определения нисхождения в соответствии с верой.⁴³ Оба вида происхождения означают своего рода “привязанность” к этнорасовой принадлежности, хотя мы склонны интерпретировать веру как менее обязательную принадлежность, чем “плоть”.

Нисхождение по вере для Джастина изменчиво, насколько такое нисхождение может быть приобретено — через веру во Христа, крещение и следование заповедям Христа. Но нисхождение по плоти также кажется изменчивым в *Диалоге*. Не только христиане могут обрести нисхождение. Наиболее ярко это проявляется в комментариях Иустина о влиянии обрезания на прозелитов. Согласно Юстину, евреи обращаются с новообращенными мужчинами как с “коренными жителями” (*автохтонами*) после того, как они были обрезаны (123.1). К моей точке зрения не имеет значения, точен Джастин или нет и относится ли он к какой-либо исторической ситуации. Что, однако, имеет значение, так это то, что он предлагает конкретный пример ритуала, интерпретируемого для создания родства и этнорасовой идентичности. Этот отрывок наводит на мысль, что, когда Юстин приписывает евреям мнение о том, что они заслуживают спасения из-за происхождения “по плоти” от Иакова или Авраама, он конкретно имеет в виду происхождение, учитываемое практикой обрезания, а не рождением.

Обрезание неоднократно привлекает внимание Юстина в *Диалоге*, отчасти из-за его связи с Авраамом. В начале он заявляет, что “обычай обрезания плоти ... был дан вам как отличительный знак, чтобы отличить вас от других *этносов* и от нас” (16.2).⁴⁴ Это утверждение — не просто комментарий к тому, что делает евреев заметно отличными, но и к тому, что вообще создает “еврея”. Джастин использует это позже, чтобы дать определение христианам, в отрывке, который описывает обрезание как превращение мужчины-прозелита в “коренного” еврея: “мы, кого считают достойными называться народом (*лаос*), также являемся *этносом*, потому что мы *необрезанные*” (123.1). Для аргументации Юстина крайне важно проанализировать значение обрезания таким образом, чтобы оно оставалось тем, что производит еврея мужского пола, но не тем, что делает возможным спасение. Джастин подчеркивает, что вера Авраама, а не его обрезание — это то, что порождает линию спасения.⁴⁵ Он также критикует практику обрезания за ее гендерную специфику, указывая, что оно доступно только мужчинам.⁴⁶

В одном дополнительном отрывке ближе к самому концу *Диалога* Иустин приписывает веру в спасение как результат нисхождения *ката сарка* не непосредственно Трифону, а его “учителям”: “Они обманывают и себя, и вас, когда полагают, что те, кто являются потомками (*спора*) Авраама по плоти, непременно разделят вечное царство ... предположения, которые, как показывают Священные Писания, на самом деле не имеют под собой никаких оснований” (140.2). Джастин подкрепляет эти обвинения апелляциями как к Священному Писанию, так и к Евангелию. С одной стороны, он цитирует комбинацию отрывков из Исаии (1:9; 66:24) и Иезекииля (14:14, 18, 20), чтобы поддержать свою позицию о том, что не все потомки *ката сарки* будут спасены. С другой стороны, он цитирует Евангелие от Матфея 8: 11-12, чтобы подтвердить свою точку зрения о том, что другие люди будут спасены.

Хотя кажется, что Юстин осуждает аргумент о спасении по происхождению, еще раз важно отметить, что Юстин не отвергает генеалогические аргументы как таковые, просто защищая точку зрения о том, что Христос призывает всех людей к спасению со ссылкой на потомков сыновей Ноя, утверждая, что, несмотря на их разные пути, обе линии благословенны и имеют право на спасение (*Диал.* 139.1–5). Но он осуждает точку зрения, приписываемую учителям Трифона, что одного происхождения достаточно для спасения, “даже если они неверующие грешники и непослушны Богу” (140.2). По иронии судьбы, аргументы Джастина разделяют с этими предполагаемыми соперничающими учителями важность происхождения, но он подразумевает, что они не придают благочестию должного значения. Хотя генеалогические

аргументы, безусловно, занимают видное место в некоторых раввинских определениях еврейства, они действуют не так, как предполагает Джастин. Вместо этого иногда кажется, что генеалогические аргументы пытаются закрепить еврейскую идентичность, которая на самом деле четко не закреплена.⁴⁷

Трифон

Если Джастин использует происхождение *ката сарка* как основу для определения христианского происхождения, то он также создает характер Трифона, чтобы помочь ему определить христианство. В частности, Иустин выдвигает на первый план христианскую универсальность (текучесть), даже стремясь стабилизировать ее содержание (неподвижность). Более того, он использует Трифона, чтобы признать и обсудить разнообразие (текучесть) внутри христианства и размытость между христианством и еврейством (текучесть). Персонаж Джастина приписывает Трифону постоянство и особость, даже в то время как Трифон предстает как представитель текучей и пористой группы.

Чтобы понять, как Трифон может воплощать текучесть, будучи при этом членом фиксированной группы, необходимо изучить другую бинарную конструкцию, важную для риторики Джастина. Эта бинарность (частное / универсальное), такая как происхождение по плоти / по вере, перекликается с современными представлениями о расе и этнической принадлежности. Основная причина, по которой еврейство и христианство часто обозначаются как этнические / неэтнические, заключается в том, что мы склонны ассоциировать этническую принадлежность / расу с “особенностью” и “постоянством” и определять “универсальность” как ее изменчивую противоположность. Иустин позиционирует Трифона как представителя “особого” образа жизни, связанного с его предками (*Dial.* 10.1, 11.1, 3), тогда как Джастин утверждает, что предлагает универсальный и вечный закон для всех людей (11.2, 4). Пока Джастин не оспаривает современные предпосылки.

Тем не менее, Юстин также приписывает этнорасовую идентичность тем, кто следует этому универсальному, вечному закону: они являются “истинными и духовными израильтянами”, “*геносом* Иуды, Иакова, Исаака и Авраама” (*Dial.* 11.5, также 135.3). Частный / универсальный асимметричный бинарный код - это структурирующее устройство, посредством которого Джастин может отличать себя от Трифона, несмотря на значительные общие точки соприкосновения. Но точка опоры, отделяющая частное от универсального, не является этнической / неэтнической. Обе группы рассматриваются как народы. Вместо этого частное толкуется как ограниченное и ограниченное во времени (“фиксированное”), тогда как универсальное толкуется как вечное и более изменчивое, потому что любой может принять универсальный закон и присоединиться к универсальному народу.

Юстин определяет свой *генос* и, соответственно, его закон как универсальный, в отличие от законов, применимых к одному конкретному *геносу*: “закон, данный на Хориве... принадлежит вам одним, но тот другой [закон] принадлежит абсолютно всем людям” (*Dial.* 11.2). Этот другой закон “теперь должны соблюдать все, кто претендует на наследие Божье”. Джастин приравнивает его к Христу: “Христос был дан нам как вечный и окончательный закон” (11.2).⁴⁸ Кроме того, Джастин рассматривает принятие этого нового закона как то, что дает его последователям право называться “истинным духовным Израилем” (11.5).⁴⁹ Это объяснение предполагает, что Джастин не просто стремится определить свою группу как универсальный

народ, но фактически борется за право *быть* Израилем, конкретным народом, условия членства в котором оспариваются.

Юстин добавляет еще одно, совершенно иное объяснение того, почему он не рассматривает обрезание и закон Моисея как критерий принадлежности к христианскому народу. Вместо того, чтобы считать закон, переданный Моисеем, хорошим, но отмененным, он определяет его как исправление, поскольку “твой народ показал себя нечестивым и неблагодарным” (*Dial.* 19.5–6). Он также определяет более ранний завет об обрезании между Богом и Авраамом как предназначенный “для того, чтобы отличить вас от другого *этноса* и от нас, христиан”, с целью будущего наказания (16.2, 3, см. также 19.2). Это второе объяснение, что обрезание служит наказанием для евреев мужского пола, а закон был дан в ответ на непослушание, готовит читателей к оппозиционному определению христианства.

Между двумя объяснениями Джастина существует напряженность. Оба определяют обрезание и Закон Моисея как частные, но первое объяснение (закон, данный в Хориве: частный; закон Христа: универсальный) последовательно связывает два “закона” вместе, так что последний может быть определен как истинное проявление первого (то же самое, только лучше),⁵⁰ в то время как второе позиционирует их противоположно (закон Моисея особенный, потому что он корректирующий и временный, в то время как закон Христа универсален, потому что он положительный и вечный).

Закон, который Джастин считает “универсальным”, - это, конечно, его особое понимание закона, выраженное в утверждении его глобальной и вечной применимости. И для Юстина, и для Трифона на самом деле это особые законы и практика, которые указывают на членство как христиан, так и евреев. Ни в коем случае не ясно, что “конкретное” является просто “фиксированным”, поскольку Юстин описывает Трифона как заинтересованного в том, чтобы обратить Юстина к его образу жизни (*Диал.* 8.4). Но, помещая Трифона на “особую” сторону универсального / частного двоичного кода, Джастин сводит к минимуму текучесть идентичности, которую представляет Трифон.

Трифон критикует образ жизни, который представляет Юстин, не потому, что Юстин не является потомком *ката сарки* от Авраама или Иакова, а на основе благочестия (*Dial.* 8.3–4, 10.2–4). Трифон настаивает на том, что Иустин следует образу жизни, который далек от должного благочестия, не следуя “всему писаному закону” (8.4) и оправдывая это упущение апелляцией к человеку, отождествляемому со Христом:

Вы возлагаете свою надежду на распятого человека и все еще ожидаете получить милости от Бога, когда пренебрегаете его заповедями. Разве вы не читали, что мужчина, который не будет обрезан на восьмой день, будет отрезан от своего народа? Эта заповедь была как для чужеземца (*аллогеноса*), так и для купленного раба. Но вы презираете этот завет, отвергаете последующие заповеди, а затем пытаетесь убедить нас, что вы знаете Бога, в то время как вам не удается делать то, что сделал бы каждый богобоязненный человек.

(*Наберитеномер.* 10.3–4)

Эта критика имеет смысл только в том случае, если Юстин стремится определить благочестие на основе текстов и традиций, которыми делился с Трифоном; она структурирует последующий аргумент Юстина как аргумент утверждения различий в контексте общих позиций. Этот отрывок также подразумевает, что Трифон рассматривает “богобоязненность”, проявляемую через

соблюдение Божьих заповедей, как первостепенную по отношению к членству в его *геносе* — здесь нет никаких указаний на то, что спасение гарантировано без надлежащего благочестия. Трифон призывает не к нисхождению *ката сарка*, а скорее к благочестию как основе спасения. Наконец, стоит отметить, что обрезание предстает здесь как гибкий механизм для включения мужчин в “народ”.⁵¹

Иустин может выдвинуть на первый план озабоченность Трифона по поводу того, как практиковать благочестие именно потому, что религиозные обряды — повиновение заповедям Христа — также занимают центральное место в определении Иустином того, что значит быть членом его святогогорода (например, см. *Циферблат*. 11-16). Это вопрос обсуждения разногласий не только между “христианами” и “иудеями”, но и между самими христианами, поскольку Юстин ясно дает понять, что соблюдение обрядов также является предметом разногласий среди тех, кто верит во Христа. Этот последний момент более подробно обсуждается ниже.

Религиозные практики играют двустороннюю роль в этнических рассуждениях Джастина. Они могут использоваться как свидетельство либо постоянства, либо текучести. В случае с еврейством Юстин определяет обрезание как практику, которая отличает их от всех других народов, включая христиан (*Dial.* 16.2), но он также рассматривает это как практику, которая может создать евреев (123.1). В случае с христианством, несмотря на обвинение Трифона в том, что христиане не ведут образ жизни (*биография*) отдельно от язычников (10.3), Юстин рассматривает практики (крещение, отказ от употребления мяса, приносимого в жертву идолам) как важные аспекты членства (фиксированные), выполнение которых также может создать христиан (подвижные). Для Джастина это плавное обретение членства в качестве христианина может быть описано в “фиксированных” терминах как обретение происхождения от Авраама, Иуды, Иакова, Исаака и Христа.

Текучесть внутри христианства и между христианством и еврейством

Трифон спрашивает, могут ли “некоторые” (*тины*) быть спасены, если они “желают жить, соблюдая установления Моисея, и верят в этого Иисуса, который был распят, признавая, что он есть Христос Божий...” (*Dial.* 46.1). Иустин заявляет: “По моему мнению, Трифон, такой человек будет спасен...” (47.1). Логическим следствием этого обмена может показаться то, что, пока человек верит в Иисуса как Христа, он может продолжать следовать обычаям, присущим его *этносу* или *геносу*. Но Юстин хочет подчеркнуть не это, потому что он никогда не допускает возможности того, что фригиец, египтянин или грек мог бы сохранить обычаи своих предков после того, как стал последователем Христа. Скорее, Юстин настаивает на том, что для “язычников” стать членом христианскогогорода означает отказаться от своих прежних обычаев: “некоторые из каждого (*рода*) покалялись в старом порочном образе жизни, принадлежащем каждому народу (*геносу*)” (121.3).⁵²

Только последователи закона Моисеева могут продолжать свои прежние практики и принять веру во Христа. Это интересное исключение по нескольким причинам. Во-первых, это привлекает внимание к пустоте аргументов Иустина о том, что закон Моисея призван исправить непослушание или заменен Христом. Его уступка указывает, по крайней мере, на вероятность того, что верующие во Христа не были единодушно убеждены подобными аргументами. Во-вторых, исключение из закона Моисея подчеркивает расплывчатость среди тех, кто использует общие Писания и утверждает, что у них общие предки. То, на чем настаивает Юстин в другом

месте, - это два разных народа (“два семени Иуды и две расы (*genē*), как два дома Иакова, один рожденный от плоти и крови, а другой от веры и духа” [*Dial.* 135.6]), - здесь потенциально неразличимы.

И по мере продолжения отрывка мы обнаруживаем, что эта расплывчатость распространяется и на верующих во Христа, которые происходят “из язычников”. Юстин добавляет оговорку к своему утверждению о том, что верующие в Христа последователи закона Моисеева будут спасены: они будут спасены, “если только они не попытаются убедить других - я имею в виду тех из язычников (*apo tōn ethnōn*), которые были обрезаны Христом и свободны от заблуждений, — соблюдать заповеди, которые они исполняют, говоря, что без них никто не будет спасен” (*Dial.* 47.1). Это заявление было истолковано как попытка Юстина помешать обращенным в христианство “евреям” сделать закон Моисея и обрезание необходимыми для верующих во Христа язычников. Джастин, похоже, возражает против идеи о том, что язычники, желающие присоединиться к народу Христа, будут убеждены, что для того, чтобы стать “коренным” членом *genos*, который Джастин провозглашает истинным, духовным Израилем, нужно перенять обычаи, которые многие связывают с принадлежностью к израильскому народу — соблюдение субботы, обрезание для мужчин, а также праздники и жертвоприношения (например, 23.3–4). Но верующие во Христа, которые следуют закону Моисея и могут попытаться убедить верующих во Христа язычников поступать так же, не обязательно являются “евреями” или теми, кто соблюдал закон Моисея до того, как уверовал в Иисуса как Христа; эти гипотетические личности также могут быть “из язычников”.⁵³ Действительно, он утверждает, что обрезанные язычники, соблюдающие закон Моисея в христианском *геносе*, вероятно, будут спасены, пока они также верят во Христа (47.4).

Для Иустина необходимо и желательно стать членом *лаоса* Христа, но в стремлении контролировать то, что это влечет за собой, он обнаруживает значительное совпадение с образом жизни Трифона и значительное разнообразие среди верующих во Христа. Иустин проводит различие между двумя видами внутрехристианского разнообразия: несогласными, но “чистыми” христианами⁵⁴ и христианами “только по названию”.⁵⁵ Когда Иустин прямо поднимает вопрос о внутрехристианских различиях, предметом спора является соблюдение обрезания или субботы (*Dial.* 47.2–3). В этом контексте внутрехристианское различие выявляется вопросом Трифона, который спрашивает: “Почему ... ты сказал: ‘По моему мнению, такой [соблюдающий закон Моисея] будет спасен’? Должны быть другие, которые придерживаются другого мнения” (47.2). Это типичная стратегия для Джастина. Трифон аналогичным образом осаждаёт комментариями различные христианские взгляды на употребление мяса, приносимого в жертву идолам,⁵⁶ природу Христа,⁵⁷ и на тысячелетнее царство.⁵⁸

Отмечая диапазон взглядов тех, кто считает себя христианами, Иустин помещает свои собственные попытки “зафиксировать” христианство в ситуацию внутрехристианской текучести. Поскольку он рассматривает некоторых людей как незаконных носителей имени “христианин”, Джастин должен бороться с альтернативными формулировками христианства при определении того, что значит быть членом христианского народа.⁵⁹ Джастин не использует этнические рассуждения напрямую, чтобы противостоять альтернативным христианским взглядам, но другие ранние христиане это делают. Действительно, то, что Джастин делает, приписывая своим собеседникам детерминистские определения расы / этнической принадлежности, связанные с сотериологическими утверждениями, другие раннехристианские

авторы делают, чтобы осудить христианских соперников. Как будет показано в следующей главе, Климент Александрийский и Ориген изображают своих христианских соперников придерживающимися жестких представлений о том, как физическое происхождение связано со спасением. Они обвиняют так называемых “гностических” или “валентинианских” христиан в том, что они придерживаются позиции, согласно которой некоторые люди спасены природой, и что эти природы могут быть разделены на *роды*.

Заключение

Аргумент Джастина опровергает простое различие между приписыванием (фиксированностью) и достижением (текучестью) как основой этнорасовой принадлежности. И то, и другое задействовано в *Диалоге*. В этом тексте Джастин пытается отказаться от существующих этнорасовых классификаций. Однако он не противопоставляет христиан евреям в переносном и буквальном смысле. Джастин представляет свой христианский *генос* как очень “реальный”.

Несмотря на то, что он пренебрежительно отзывается о своих собеседниках-евреях за их предполагаемый акцент на происхождении, Джастин сохраняет значение физического происхождения и родства, утверждая общую родословную различных человеческих *этносов* и *родов*. Последствия веры, поведения и ритуала (крещения) могут быть описаны в терминах происхождения, которое кажется “фиксированным”. Это утверждение подтверждает его универсальный аргумент: представители всего человеческого *рода* имеют право стать членами истинной израильской расы,⁶⁰ нового святого народа,⁶¹ потому что все они “братья и сестры” по природе и потомки Ноя.⁶² Хотя определение христианства Юстином является универсальным и изменчивым до такой степени, что он рассматривает этот народ как открытый для всех, членство все равно должно быть достигнуто.⁶³ В соответствии с идеей Джастина о *логосе сперматикоса* в *Апологиях*, каждый человек должен активировать свое право на новый образ жизни через веру и послушание (как понимал Джастин), чтобы обрести спасение или “наследие” от Бога.⁶⁴ Как христиане, люди *становятся* прямыми потомками Христа (поскольку они возрождаются), и их также можно назвать потомками “Иуды, Иакова, Исаака и Авраама” (*Dial.* 11.5). Кроме того, последствия членства в христианском народе на самом деле соответствуют тому, в чем он обвиняет евреев, а именно в том, что принадлежность к христианскому *геносу* гарантирует спасение. Таким образом, для Джастина этнорасовая изменчивость глубоко переплетена с представлениями о фундаментальной сущности, а этнорасовая принадлежность напрямую влияет на индивидуальное спасение.

Таким образом, мы должны противостоять искушению провести различие между иудаизмом и христианством как различие между “этническим монотеизмом” (иудаизмом) и “обращающим в свою веру монотеизмом, который оторвался от путей предков” (христианством).⁶⁵ Исторические реконструкции христианских / еврейских коллективных идентичностей не могут вращаться вокруг оси неэтнической / *ethnoracial* или метафорической / буквальной. Как я уже говорил ранее, трансформируется концептуализация народности, а не понятие принадлежности к народу. Эта концептуализация происходит не просто в противовес статичному, существовавшему ранее еврейскому чувству народности, но скорее, это происходит одновременно и накладывается на еврейские концептуализации идентичности и народности.

При интерпретации раннехристианских текстов мы должны различать риторическую дистанцию, устанавливаемую некоторыми авторами между христианством и еврейством, и зависимость этих же авторов от концептуальных рамок, взятых, в частности, из библейских

традиций и современных дискурсов, чтобы представить христиан как *народ*. Независимо от того, считается ли христианский народ аутентичной формой “истинного Израиля” или “новым народом”, христианский сверхсессионизм можно частично понимать как продукт христианского притязания на подлинное воплощение себя как *народа* Божьего именно посредством своих религиозных практик. Это утверждение согласуется с этническими соображениями и не является признаком их отсутствия.

4

“Генос, сохраненный природой”

Этнические рассуждения как внутрехристианская полемика

Идея изменения своей этнической принадлежности или расы может показаться довольно странной для современных ушей, поскольку мы живем в мире, который приучает нас рассматривать этническую принадлежность и (возможно, даже в большей степени) расу как “данность”. Хотя по-прежнему принято определять “расу” как концепцию, характеризующуюся верой в ее неизменность, я использую альтернативный подход, основанный, в частности, на аргументе Энн Столер о том, что “сила расового дискурса заключается именно в двойственном видении, которое он допускает, в том факте, что он сочетает понятия фиксированности и текучести способами, которые являются базовыми для его динамики”.¹ Ранние христиане выдвигают аргументы, подобные Янусу, об этнической принадлежности / расе, как мы видели в *диалоге Юстина с Трифоном*. В то время как предыдущая глава призывает к переосмыслению того, как мы определяем еврейство по отношению к христианству, в этой главе освещаются последствия утверждения о том, что внутрехристианская полемика использует двусторонний характер этнических рассуждений.

Христианские тексты, написанные против конкурирующих христианских взглядов, регулярно опираются на идеи о расе / этнической принадлежности / родстве, чтобы создать границы между формами христианства. Например, христианские писатели, такие как Ириней, Климент Александрийский и Ориген, изображают свои собственные позиции относительно христианства как изменчивые, потому что открытые для всех, в то время как карикатурные изображают своих соперников придерживающимися жестких эссенциалистских и элитарных представлений о том, кто может достичь гнозиса или спасения на основе своего “расового” наследия. Хотя они сформулированы по-разному, их настаивание на текучести перед лицом предполагаемой неподвижности напоминает критику Юстином предполагаемых еврейских призывов к происхождению “по плоти” как основе для спасения. Тем не менее, подобно Юстину, Климент и Ориген представляют христиан как представителей нового народа. Мы не должны ошибочно принимать их акцент на изменчивости за отсутствие этнической аргументации в их собственных представлениях о христианстве. Этнические рассуждения используют не только их соперники-христиане. Более того, несмотря на обвинения в обратном, те соперники, которые используют этнорасовый язык для различия людей, изображают этнорасовые границы проницаемыми.

Тексты, классифицируемые современными учеными как “гностические”, уже давно признаны источниками для этнорасового самоопределения.² Большое количество текстов в библиотеке Наг-Хаммади, а также отрывки, сохранившиеся в трудах ересиологов, таких как Иринея, используют этнические рассуждения, чтобы говорить о спасении и определять “своих” и “посторонних”. “Спасенные” определяются по-разному, в том числе как потомки Сифа и члены “недвижимогогорода”; в других текстах человечество делится на три *рода* (духовные, наделенные душой и материальные), причем спасение связано с первыми двумя группами.

Для некоторых ученых такой этнорасовый язык является признаком сектантства,³ отличающим их от “основных” форм христианства. В таких интерпретациях современные предположения об этнической принадлежности, расе и родстве как врожденных или фиксированных сочетаются с “дружелюбным” чтением трудов Иринея, Ипполит, Климент, Ориген и Епифаний, укрепляя теологическую бинарность ересь / ортодоксия. Этнорасовый язык противопоставляется универсализирующему языку, как сектантский (или “еретический”, или “гностический”⁴) противопоставляется “мейнстриму” или “протоортодоксальности”. Эти ученые в значительной степени принимают утверждения христианских авторов, таких как Иринея, Климент Александрийский и Ориген, когда они утверждают, что соперничающие христиане рассматривают спасение как исходящее “от природы” (то есть врожденное или неизменное) и классифицируют небольшую группу людей как “избранных” и “спасенных природой” в отличие от всех остальных.⁵

Например, Климент Александрийский утверждает, что соперничающий учитель Феодот придерживается мнения, что люди бывают трех типов — “естественно” спасенные (“пневматики”, названные в честь их *пневмы* или духовного элемента); те, кто обладает свободной волей выбирать спасение или проклятие (“экстрасенсы”, названные в честь их *психеи* или душ); и те, кто “естественно” исключен из спасения (“гилики”, названные в честь их *хилы* или материальности): “Пневматики спасены от природы (*physei*); психическое, обладающее свободной волей (*автоэкзусия*), обладает способностью к верности (*пистис*) и нетлению или неверности и разложению по своему выбору; гилик утрачен природой” (Ехс. Теод. 56.3).⁶ Ориген и Климент характеризуют некоторых из своих христианских соперников как сектантов и еретиков не только называя их в честь учителя — “валентинианцами” в честь Валентина, а не “христианами”, — но и утверждая, что такие люди, как Феодот, понимают этнорасовые концепции как жестко закрепленные в их представлениях о критериях спасения.

Чтобы избежать повторного описания полемики раннехристианских текстов и получить более адекватную реконструкцию разнообразия ранних форм христианства, мы должны задаться вопросом не только о том, что поставлено на карту, когда эти люди изображают антропологию и самопонимание своих соперников как “неизменные”, но и посмотреть, обосновывают ли этнические рассуждения их собственные позиции, и если да, то каким образом. Чтение раннехристианских текстов с учетом их динамичного использования этнической аргументации позволяет избежать рамок интерпретации, определяемых суждениями исторических победителей этих богословских дебатов. Обратив внимание на их общие риторические стратегии, мы можем лучше понять процесс, с помощью которого ранние христиане пытались объяснить спасение и антропологию, одновременно борясь друг с другом за создание авторитетных учений. Обращая внимание на то, как этнические рассуждения опираются на идею о том, что этническая принадлежность / раса является одновременно фиксированной и изменчивой, мы предлагаем способ изучить раннехристианскую литературу, которую все еще

часто разделяют на “гностическую” и “негностическую”. Действительно, мой подход ставит под сомнение жизнеспособность таких различий. Мнение о том, что “гностики” верили в некую форму “сотериологического детерминизма”, порождено особой современной интерпретацией древнехристианской полемики, использующей этнические рассуждения.

Я опираюсь на работы ученых, которые стремились прервать преемственность между древней ересиологией и современными интерпретациями. Решающее значение исследования этих давних связей было совсем недавно красноречиво развито Карен Кинг.⁷ Луиза Шоттрофф инициировала скептицизм по поводу характеристик “гностической” антропологии (и ее последствий для сотериологии) как детерминистской.⁸ Она положила начало дальнейшему рассмотрению риторических и полемических интересов таких авторов, как Ириней, Ипполит, Климент, Ориген и Епифаний, все из которых дают обширные негативные комментарии о христианских соперниках.⁹ Основываясь на работе Шоттрофф, Майкл Уильямс предположил, что идея о том, что ключевая фраза “непоколебимая раса (*геней*)”, которая встречается в пяти текстах Наг—Хаммади для обозначения инсайдеров,¹⁰ может быть истолкована как потенциально открытая для всех людей, а не как predetermined, элита и фиксированная группа.¹¹ Элейн Пейджелс и Гарри Аттридж аналогичным образом интерпретируют три этнорасовых различия в *Трехстороннем трактате* как относящиеся к группам, образованным их действиями, а не приписыванием.¹² В моих рамках это предполагает, что “гностические” и “валентинианские” христианские тексты полностью задействуют фиксированную / изменчивую диалектику древнего этнорасового дискурса,¹³ используя этнические рассуждения, чтобы говорить о “реальных” различиях между инсайдерами и аутсайдерами, а также предполагая возможность и идеал этнорасовой изменчивости, позволяющей аутсайдерам становиться инсайдерами.¹⁴ Мы должны оценить это полемическое использование этнической аргументации в свете внутрехристианской борьбы за сохранение авторитета и разделение христиан на обманчиво отличительные категории, такие как “гностики”, которые могут скорее искажать, чем отражать социальный и исторический характер различных форм раннехристианских сообществ.

В этой главе сначала рассматриваются некоторые способы, которыми Климент Александрийский и Ориген используют этнические рассуждения и связанные с ними идеи о родстве, чтобы изобразить своих христианских соперников, особенно тех, кого они классифицируют как последователей учителя Валентина, как придерживающихся “фиксированных” — и, следовательно, еретических — идей об антропологии и спасении. Я также показываю, как их собственные точки зрения используют этнические рассуждения, подчеркивая их текучесть. Во второй половине главы рассматривается *Евангелие от Филиппа*, раннехристианское сочинение, которое многие ученые относят к “валентинианскому”. Основываясь на критике Климента и Оригена, мы должны ожидать, что обнаружим неизменность, характеризующую его учения об антропологии и спасении. Вместо этого мы обнаруживаем, что оно также выдвигает на первый план текучесть в своих этнических рассуждениях. Использование этнической аргументации в *Евангелии от Филиппа* не подтверждает обвинения, выдвинутые Климентом и Оригеном.

“Спасен природой”? Polemica Климента и Оригена против конкурирующих христианских антропологий

Валентин, Климент и Ориген были раннехристианскими учителями, которые провели по крайней мере часть своей карьеры в космополитичном городском центре Александрии в восточной части Римской империи. Валентин процветал за поколение до Климента; начав свою карьеру в Александрии, он провел последнюю часть жизни в Риме (активно работал в 140-х годах). Как и Валентин, Климент (ок. 150-210) сделал себе имя как христианский учитель в Александрии. Хотя Клименту больше повезло в церковно-исторической традиции, нет никаких свидетельств того, что Климент обладал большим институциональным авторитетом в своем учении, чем Валентин.¹⁵ Оба учителя получили свой авторитет не от местного епископа, а от убеждения студентов в том, что они предлагают ключи к толкованию Священного Писания и христианской жизни.¹⁶ Ситуация Оригена была несколько иной. Очевидно, ученик Климента (хотя его никогда не называли “Клементиной”), Ориген впервые стал учителем в Александрии в то время, когда епископат (церковная структура, возглавляемая епископом) набирал местную власть. После конфликта с епископом Ориген переехал в Кесарию; его должность там включала публичные выступления в церкви, хотя он продолжал преподавать.

Для данного исследования меня больше всего интересует, как Климент и Ориген сформулировали свою антропологию и сотериологию в контексте других христианских взглядов. Если мы примем во внимание, что Климент и Ориген писали как учителя, соревнующиеся за учеников с другими христианскими учителями, становится легче различить полемические аспекты их аргументации, включая использование ими этнической аргументации. Климент и Ориген подчеркивали всеобщий доступ к спасению и связывали это с универсальной способностью человека к свободе воли. Далее они связывали эту способность с идеей Бога как творца человечества. Для обоих становление христианином можно представить как этнорасовую трансформацию, совершаемую путем мудрого использования своей свободной воли. Эта трансформация влечет за собой становление членом народа Божьего. Климент противопоставил эту точку зрения тому, что он истолковывает как ее альтернативу, а именно точке зрения, что определенные люди “естественным” образом связаны с Богом и, таким образом, спасены им. Ориген точно так же осудил идею о том, что Бог, как создатель всех людей, создал бы одних людей такими же естественными и постоянными, как другие (разница в природе человеческих душ). Таким образом, они опирались на аргумент о том, что соперничающие христиане придерживаются “фиксированных” представлений о человеческих различиях — различиях, которые, как считается, были навязаны при сотворении мира, — и что эти христиане соотносят эти фиксированные различия со спасением.

“Спасение приходит не от природы, а от изменения послушания”: Риторика Климента Александрийского

Ни одно из произведений Климента не является постоянной атакой на христиан-соперников.¹⁷ Тем не менее, он регулярно сопоставляет свои собственные взгляды с другими христианскими мнениями, особенно в своем многотомном труде *Строматеи*.¹⁸ Во второй книге *Строматеи* Климента Александрийского неоднократно подчеркивается, что люди должны активно приобретать спасение — это не “данность”. То, что дано, — это способность быть верным или неверным. Для Климента вера является отправной точкой спасения: “Эта великая перемена, когда человек переходит от неверия к вере и приходит к вере через надежду и страх, исходит от Бога. Это важно: вера представляется нам первым шагом к спасению; страх, надежда и раскаяние развиваются вслед за верой, в сочетании с самоконтролем и терпением, и ведут нас к любви и знанию” (*Стром.* 2.31.1). Этот прогресс важен для Климента не только потому, что он

различает уровни христианского продвижения (где знание, *гнозис*, приобретается для достижения наивысшего уровня), но и потому, что он изображает этот совокупный прогресс в резком контрасте с альтернативными пониманиями христианства.

В частности, Климент осуждает христиан, которые якобы считают, что спасение основано на врожденной связи между людьми и Богом, и проводит различие между христианами, у которых есть вера, и христианами, у которых есть знание. Он изображает эти взгляды как проблематично переплетенные. Он подвергает учеников Валентина особой критике: “Последователи Валентина приписывают нам веру в нашу простоту, но присваивают себе знания как *сохраненные их природой*. Они хотят, чтобы это пребывало в них в соответствии с превосходством *исключительного семени, посеянного в них*. Они утверждают, что это очень отличается от веры, как дух от души” (*Strom.* 2.10.2, выделено мной). Из этого отрывка кажется, что последователи Валентина различают уровни христиан: таких, как Климент, у которых есть вера, и таких, как Валентин, у которых есть знание. Но Климент также проводит различие между христианами, у которых есть вера, и теми, кто продолжает обретать *гнозис*, как следует из пункта 2.31.1 выше. Так в чем же заключается возражение Климента этим христианам? Заключается ли это в том, что он утверждает, что обладает не только верой, но и подлинным знанием? В этом отрывке Климент утверждает, что различие заключается в том, что эти христиане обозначают эти классификации как “установленные” природой, вместо того, чтобы рассматривать христиан “веры” и христиан “знания” как разные стадии, через которые может прогрессировать любой человек.

Климент возражает против этой предполагаемой духовной антропологии двумя основными способами: апеллируя к понятию свободной воли и настаивая на разрыве между божественной и человеческой природой. Эти два аргумента появляются вместе в следующем отрывке: Климент настаивает на том, что Бог “не имеет к нам естественного отношения, как любят думать основатели ересей” (*Стром.* 2.74.1, 4, 75.2), но превращает христиан в детей, если правильно ответить: “когда человек свободно поднимается к познанию истины в процессе самодисциплины и обучения ... Бог призывает их занять положение ‘сына’, и это величайший прогресс из всех” (2.74.2). Этот отрывок предполагает, что усыновление - это модель сыновства, которую Климент имеет в виду для христиан.¹⁹

По мнению Климента, Бог создал условия для того, чтобы люди действовали, то есть реагировали на божественность. Тем не менее, Клемент различает уровни способности реагировать:

Нет никакой пользы, если ученик не готов принять ее, или пророчество, если уж на то пошло, или проповедь, если слушатели не открыты для убеждения.... Итак, Божественное Слово призвало всех в массовом порядке громким голосом, прекрасно зная тех, кто не позволит себя убедить. Тем не менее, поскольку у нас есть сила ответить положительно или отрицательно, Он обратился с призывом, полным праведности, и требует от каждого только того, на что каждый способен. Есть одна группа, у которой способность сопутствует воле; они развили это практикой; они очистили себя. Есть другая группа, у которой, возможно, еще нет способности, но уже есть желание. Желание - это работа души, практическое действие требует участия и тела.

(*Strom.* 2.26.1, 3-4)

Климент делит тех, кто желает позитивно откликнуться на *логос*, на две группы: у обоих есть "воля" или "желание", но только одна группа достаточно натренировала тело, чтобы быть способной реагировать в полной мере. Этот отрывок подразумевает, что при соответствующей "практике" каждый потенциально может достичь этого более продвинутого уровня реагирования.

Гибкость, которую это подразумевает, однако, не мешает Клименту использовать этнические рассуждения для описания последствий обращения. Он подчеркивает, что вера и праведные действия являются средствами, с помощью которых происходит такое преобразование. Например:

“Сегодня вы избрали Бога своим Богом, и Господь избрал вас сегодня своим народом” (Втор. 26:17-19). Бог делает своим человеком того, кто стремится служить истинной реальности и приходит как проситель. Даже если он всего лишь один, его почитают наравне со всем народом. Он - часть народа; он становится дополнением народа, как только он восстанавливается со своего прежнего положения, и целое фактически получает свое название от части. Это высокое происхождение проявляется в совершенстве выбора и практики.

(*Strom.* 2.98.1–3)

Библейский корректурный текст служит целям Климента из-за его сосредоточенности на выборе.²⁰ В его интерпретации подчеркивается, что трансформация происходит благодаря действиям как человека, так и божественного начала. Примечательно, что это изменение истолковывается как становление членом народа Божьего и получение “высокого рождения” в результате правильного выбора и действий.²¹

Важно отметить, что Климент не останавливается, чтобы объяснить, что он использует высокое происхождение или этнорасовую принадлежность (становление членом народа Божьего) как то, чего можно достичь в течение жизни — они представлены как беспроblemно изменчивые. В другом месте он изображает христиан в целом как народ, состоящий из других народов; трансформация религиозных практик и верований ведет к этнорасовой трансформации.²² Более того, он проводит различие между христианами в зависимости от их уровня подготовки и понимания, часто используя язык продолжения рода или язык родства.²³ Тем не менее, когда концепции продолжения рода, родства или этнорасовости связываются с конкурирующими учениями, они рассматриваются как признаки постоянства и детерминизма, как признаки того, что эти христиане учат, что спасение исходит от “природы”, а не от “послушания”.

Например, Климент пишет, что Валентин, как и Василид (другой учитель), думает, что есть “*генос*, сохраненный природой (*φύσει ... соименон генос*)” и что “этот другой *генос* (к *диафорону геносу*) пришел к нам свыше, чтобы отменить смерть” (*Стром.* 4.89.4). Он оспаривает эту предполагаемую точку зрения, поскольку она подрывает точку зрения о том, что именно Христос пришел упразднить смерть (4.91.2). Климент также указывает, что он и его последователи выглядят неполноценными в соответствии с этим способом мышления, очевидно, будучи исключены из этого “спасенного *геноса*” и вместо этого причислены к категории людей, известных как “экстрасенсы”, или наделенные душой. Климент восклицает: “Не позволяйте ранее упомянутым людям [то есть валентинианам и василидианам] называть нас ‘экстрасенсами’ в негативном ключе” (4.93.1). В этом же контексте — действительно, неявно в качестве защиты — Климент подчеркивает, что важно действие, а не сущность, подразумевая,

что другие христиане не согласились бы с тем, что его соперники не считают этические действия неотъемлемой частью спасения:

Совершенный человек (*телеос*) должен практиковать любовь и таким образом завоевывать дружбу Бога, выполняя заповеди любви Несомненно, грех - это деятельность (*energeia*), а не сущность (*ousia*), и поэтому он не является делом Божиим. Грешники называются врагами Бога, потому что они наживают себе врагов повелениями, которым не повинуются, в то время как те, кто повинуются, становятся друзьями: одни (последние) называются так из-за их товарищества, другие (первые) из-за их отчужденности, которая является результатом свободного выбора.

(*Strom.* 4.93.2–94.1).

Хотя Климент в другом месте одобрительно отзывается об этических практиках и учениях так называемых валентинианцев,²⁴ в этом контексте, а также во второй книге *Строматейса*, он противопоставляет благочестие, культивируемое посредством праведных действий и любви (изменчивой), идее о том, что некоторые спасены природой (неизменной), что делает их взаимоисключающими.

“Становление израильтянами”: Ориген и этнорасовая трансформация как результат свободной воли

В начале третьего века Ориген также развил свое понимание антропологии человека и спасения, используя концепцию свободной воли. Для Оригена, как обсуждается в его "*О первых принципах*", этнорасовые различия, а также различия в статусе, поле и здоровье могут быть объяснены как воплощенные последствия лучшего или худшего проявления свободы воли. Он утверждает это в противовес предполагаемым взглядам христиан-соперников, “представителей школ Маркиона, Валентина и Василида” (*Первый принц.* 2.9.5). То есть он предполагает, что эти христиане отрицают роль свободы воли в пользу своего рода детерминизма. Состояние души человека отражается на теле, в том числе и в его этнорасовой принадлежности. Ориген предполагает, что они апеллируют к обстоятельствам рождения, включая этнорасовую идентичность, определяемую физическим происхождением, для объяснения человеческих различий:

Еретики выступают против нас следующим образом ... [утверждая], что некоторые получают лучшее [состояние] при рождении: один, например, зачат от Авраама и рожден согласно обетованию, другой от Исаака и Ревекки — последний даже заменил своего брата у материнской груди и, как говорят, был любим Богом еще до рождения. Они также возражают нам, что один родился среди евреев, где его воспитали в божественном законе; другой - среди греков, мудрецов и компетентных ученых; третий - среди эфиопов, которые привыкли есть человеческое мясо; третий - среди скифов, где отцеубийство почти обязательно по закону; или среди тавров, которые сжигают незнакомцев.

(*Первый принц.* 2.9.5)

Ориген предполагает, что его соперники апеллируют к Священному Писанию и культурным стереотипам для объяснения различий между людьми. Библейские отрывки служат прецедентом для рассмотрения определенных людей или линий как избранных Богом в силу обстоятельств их рождения. Последние примеры выходят за рамки Священных Писаний и основаны на стереотипах о различных этнорасовых группах. Здесь подразумевается, что

этнорасовая принадлежность человека устанавливается при рождении и оказывает существенно различное влияние на его будущее. “Иврит” явно представляет наиболее благоприятное этнорасовое распределение, а “греческий” занимает второе место. Согласно Оригену, его соперники объясняют эти различные состояния человека в терминах “разнообразия в природе душ” или же “случайностью”, так что “душа с дурной натурой предназначена для дурного народа (*рода*), в то время как душа с хорошей натурой [принадлежит] хорошему” (2.9.5). Хотя Ориген не говорит об этом прямо, он изображает этих соперников как придерживающихся фиксированного взгляда на природу душ, который, как он подразумевает, соотносится с фиксированной этнорасовой идентичностью, фиксированной не только с точки зрения их определения при рождении, но и с точки зрения их относительной моральной ценности.

Ориген возражает, что “[Бог] сотворил все существа равными и схожими.... Но поскольку эти разумные существа ... были наделены силой свободной воли, именно эта свобода побуждала каждого по его собственному добровольному выбору либо прогрессировать через подражание Богу, либо деградировать из-за небрежности” (*Первый принцип*. 2.9.6). Подчеркивая текучесть душ (и их воплощенных форм), Ориген, по-видимому, предлагает точку зрения, противоположную взглядам его соперников, ту, которая не только возлагает ответственность за различия между людьми на индивида (а не на условие их создания), но и допускает изменчивость между типами, включая этнорасовую принадлежность. Поскольку наиболее явная черта точки зрения Оригена относится к изменчивости сотериологического статуса человека, читатель мог бы легко сделать вывод, что его соперники настаивают на неизменности этого статуса. Однако важно отметить, что Ориген не оспаривает идею определения состояния души по состоянию тела; эту точку зрения он разделяет со многими людьми в древнем мире.²⁵ Скорее, он пытается отделить себя от соперничающих христиан с точки зрения относительной текучести или неподвижности, приписываемой состоянию души, которое проявляется в теле и на нем.

Ориген возвращается к этой теме позже в своей работе, еще раз формулируя ее в внутрехристианских полемических терминах:

Тем, кто фабрикует “природу” (*physeis*) и кто извлекает пользу из этого учения, мы должны сказать следующее: если они придерживаются мнения, что только один комок (глины) производит потерянное и спасенное, и что есть также один и тот же творец для потерянного и спасенного; и если он добрый, тот, кто создает не только пневматическое, но и земное (*чойкос*) — ибо из этого следует, то, несомненно, возможно, что то, что сейчас является сосудом чести из-за своих добрых действий, ноне делает ничего хорошего. если вы не будете продолжать действовать таким образом, в манере, соответствующей достоинству сосуда чести, в другое время (*айон*) станете сосудом позора.²⁶

(*Первый принц*. 3.1.23)

В этом отрывке Ориген обращается к понятию единого творца, чтобы оспорить идею о том, что “потерянные” и “спасенные” люди имеют разное происхождение. Для него единый творец означает, что человеческие различия — среди прочего, сотериологические и этнорасовые — должны быть объяснены в терминах человеческих действий.

Если хороший сосуд может стать плохим, то обратное должно быть в равной степени возможно, рассуждает Ориген, расширяя свою иллюстрацию идеальной цели этого прогресса в этнорасовых терминах: цель состоит в том, чтобы стать израильтянином, но не просто любым израильтянином, а конкретно израильтянином, вошедшим “в церковь Господню” (*Первый принцип*. 3.1.23). Хотя эта изменчивость контрастирует с явно устоявшимся взглядом на этнорасовую принадлежность, который Ориген приписывает представителям “школ Маркиона, Валентина и Василида”, Ориген разделяет с ними мнение о том, что некоторые *гены* лучше других:

И, возможно, нынешние израильтяне будут лишены своего *рода* за то, что не жили достойно своего благородного происхождения, будучи как бы превращены из сосудов чести в сосуды бесчестия; в то время как многие из нынешних египтян и идумеян, которые приблизились к Израилю, когда они принесут больше плодов, “войдут в церковь Господню”, больше не считаясь египтянами или идумеянами, но в будущем став израильтянами.²⁷ Таким образом, согласно этой точке зрения, некоторые люди усилием воли переходят от худшего к лучшему, в то время как другие падают от лучшего к худшему.

(*Первый принц*. 3.1.23)

В этом отрывке Ориген рассматривает *генос* как нечто, что человек может изменить с помощью лучшего или худшего проявления своей свободной воли. Но он также опирается на культурные стереотипы, подразумевая, что осуществление своей свободной воли может привести к улучшению или ухудшению этнорасовой идентичности.

Ориген переопределяет, что значит быть истинным израильтянином, как идеальную кульминацию проявления свободной воли, переопределение, лишаящее гражданских прав “нынешних израильтян”, которые не вошли в “церковь Господню”. Но он делает это в целях внутрехристианской полемики — контекст не является полемикой против “нынешних израильтян”. Это ясно из риторического контекста, в котором Ориген излагает свою точку зрения о том, что люди могут улучшить или уменьшить свой сотериологический статус посредством своих собственных действий в отличие от неназванных других христиан, которые якобы изобретают учение о (двух или более) фиксированных человеческих природах. Ссылаясь на категории “пневматики” и “земного”, Ориген подразумевает, что это две человеческие природы, определенные этими христианскими соперниками.²⁸

Этнорасовая текучесть в так называемых трудах Валентиниана

Обвинения Климента и Оригена против христиан, связанные с христианским учителем Валентином, заставляют нас ожидать фиксированного различия между типами людей в зависимости от их способности спастись. Но теперь, когда такие тексты, как *Трехсторонний трактат* и *Евангелие от Филиппа*, были обнаружены в собрании Наг-Хаммади,²⁹ мы обнаруживаем, что их этническая аргументация участвует в двустороннем характере расового дискурса, подчеркивая изменчивость в такой же степени, как и “сущности”. Библиотека Наг-Хаммади содержит коллекцию текстов разных периодов времени, все скопированные и переведенные с греческого на коптский к середине четвертого века. Таким образом, хотя эти тексты были составлены несколько раньше, трудно точно сказать, когда; *трехсторонний трактат* и *Евангелие от Филиппа* часто относятся к третьему веку.³⁰

Краткое рассмотрение *Трехстороннего трактата*

В [главе 2](#) я обсудил *Трехсторонний трактат*, показав, что текучесть трех человеческих *генов* занимает центральное место в сотериологии текста, проанализировав краткую ссылку в тексте на сотворение первого человека как “смешанного” существа (по своей сути составного), приход спасителя и иллюстрации того, как люди могут изменять свой *генос* в ответ на спасителя. *Трехсторонний трактат* разделяет идею Климента о том, что люди реагируют на *логос* в соответствии со своими текущими возможностями, и аналогичным образом формулирует результат этой реакции в этнорасовом плане. Множественность *родов*, возникающая в результате явления Спасителя, - это проблема, которая в конечном итоге должна быть решена путем воссоединения в одно духовное единство; идеальное предназначение людей - это растворение первоначальной человеческой смеси и превращение в лучшее из этих *родов*, пневматическое (что также означает растворение человека в духовной Плероме, или полноте). Это универсализирующий идеал, предполагающий возможность и желательность трансформации, что далеко от утверждений об элитарности или детерминизме, в которых христиан, связанных с Валентином, обвиняют Климент и Ориген (а также некоторые современные интерпретаторы).

В *Трехстороннем трактате* церковь не составляет единого *города*, хотя вера во Христа изображается как средство достижения идеала единства:

Ибо когда мы исповедали царство, которое во Христе, [мы] избежали всего многообразия форм, неравенства и перемен. Ибо конец получит единое существование точно так же, как единым является начало, где нет ни мужчины и женщины, ни раба и свободного, ни обрезания и необрезанности, ни ангела, ни человека, но Христос есть все во всем.

(*ТриТрак* 132.16–28)

Контекст разъясняет, что это объединение включает в себя “восстановление того, что раньше было единством”, посредством развития различных видов обучения, адаптированных к “форме” верующего.³¹ Это единство не является чем-то, что присуще отдельным людям с самого начала — его нужно культивировать, подчеркивая “лучшую” часть своей смешанной человеческой природы. Описание членства в Церкви как состоящего из двух *родов* дает тексту возможность рассказать о различиях между верующими во Христа, подобно тому, как развивающие или образовательные образы также помогают в этом Клименту и Оригену. Но было бы ошибкой предполагать, что этот язык *геноса* подразумевает, что *Трехсторонний трактат* рассматривает эти различия как непреложные. Напротив, это очень напоминает взгляды как Климента, так и Оригена, которые представляют иерархию духовного развития, позволяющую им учитывать различия между верующими, но также моделировать текущие преобразования для верующего.

Сочетание текучести (действия) и неподвижности (сущности) в *Трехстороннем трактате* затрудняет согласование учения этого текста со святоотеческими сообщениями валентинианской сотериологии, в которых говорится о “спасении природой” (Климент Александрийский, *Стром.* 2.3.10, 2; *Исх. Богословие.* 56.3)³² или жесткое “учение о природе”, утверждаемое Оригеном в его “*О первых принципах*”. Я согласен с оценкой Аттриджа и Пейджелса о том, что “вполне вероятно, что эти рассказы отражают непонимание (или карикатуру) со стороны отцов Церкви валентинианского богословия”.³³ Томассен рассуждает, что “валентиниане могли бы ответить тем, кто упрекал их предопределенистскую точку зрения “спасенных природой”, сказав, что природа, или сущность, тесно связана с действиями,

посредством которых она выражается, так что не природа оправдывает поведение, а фактически поведение раскрывает природу человека".³⁴ Но если действия определяют сущность для *Трехстороннего трактата*, то не поведение раскрывает природу человека, а поведение, которое порождает природу человека как квинтэссенцию одной из трех натур, присущих всем людям. Несмотря на то, что для ученых важно устанавливать тематические и богословские связи между различными раннехристианскими текстами, сохранение категории "валентиниан" может способствовать укреплению представления о том, что эти тексты являются сектантскими и неортодоксальными в отличие от текстов Климента и Оригена.

Становление: *Послание* Евангелия от Филиппа о преображении

The *Евангелие от Филиппа* представляет собой сборник коротких поучений и высказываний Иисуса, которые не укладываются в повествовательную структуру. То есть по структуре оно больше похоже на *Евангелие от Фомы*, чем на канонические повествовательные Евангелия.³⁵ Хотя его трудно интерпретировать из-за отсутствия непрерывного повествования, многие из его небольших разделов посвящены преобразованиям, связанным с становлением инсайдером, часто в контексте ритуальных практик: "Обретение перерождения, Имени Бога и воскресения через церемонии крещения и помазания - это *начало* преобразующего опыта посвящаемого".³⁶ Если что-то объединяет эту обширную подборку материалов, так это тема прогрессивной трансформации. Этнорасовый язык относится к широкому спектру способов обозначения различий между людьми (и отличия человека от других видов существ).³⁷

Христианство и спасение проявляются не только в изменениях и через них (человек должен претерпеть глубокую трансформацию, чтобы стать христианином, Христом, женихом или совершенным), но и через стабильность или сущность. То есть изменчивость идентичности, о которой текст сообщает в отрывках о ритуале, языке и истории спасения, основана на представлении о том, что существуют разные виды существ (например, люди против животных; живые против мертвых; раб против свободного, ребенок против взрослого; христианин против еврея; или римлянин, грек, еврей, варвар и христианин; Бог против "правящих сил").³⁸

Термины групповой идентификации, встречающиеся в *Евангелии от Филиппа*, такие как "христианин", "апостол", "совершенный", "еврей", "иудей" и "язычник", не являются статичными.³⁹ Я имею в виду это в двух смыслах: у них разные риторические функции в разных единицах,⁴⁰ и в большинстве контекстов также подчеркивается или подразумевается, что ни одна из этих категорий не является фиксированной. Несмотря на разные источники, из которых взят материал *Евангелия от Филиппа*,⁴¹ отрывки, в которых используется подобная терминология, служат для усиления устойчивых тем постепенного преобразования, совершаемого верой, ритуальными действиями, приемом пищи и визуальным восприятием.

Изменение образа своего существования - это тематическая проблема, которая пронизывает все Евангелие. *Евангелие от Филиппа* повсюду использует противопоставление фиксированного и изменчивого, чтобы призвать своих читателей изменить и дестабилизировать очевидные онтологические антитезы, одновременно провозглашая фундаментальную реальность как Плеромы, так и идеальной формы бытия.⁴² Сопоставляя материалы, взятые из ряда раннехристианских воззрений, которые по-разному описывают доступные способы существования и взаимоотношения между ними, Евангелие дает мощное, но неустойчивое представление о одновременно неизменном и изменчивом характере человечества.

Нерассказывающий характер *Евангелия от Филиппа* усиливает силу этой двусторонней перспективы, как наглядно показывает начало Евангелия:

Один иврит создает другого (*тамие*) Иврит, и такого человека называют ‘прозелитом’. Но прозелит не делает другого прозелита.

(*Госфил* 51.29–32)⁴³

Раб лишь стремится стать свободным, но не надеется унаследовать имущество своего господина. Но сын не только сын, но и претендует на наследство отца. Те, кто являются наследниками мертвых, сами мертвы, и они наследуют мертвых. Те, кто являются наследниками того, что живо, живы, и они являются наследниками как живого, так и мертвого.... Если тот, кто умер, унаследует то, что живет, он не умрет.

(*Госфил* 52.2–10, 13–14)

Язычник (*этнический рим*) не умирает, ибо он никогда не жил для того, чтобы умереть. Тот, кто уверовал в истину, обрел жизнь, а этому человеку грозит смерть, потому что он жив.... Когда мы были евреями, мы были сиротами, и у нас была только наша мать, но когда мы стали христианами, у нас были и отец, и мать.

(*Госфил* 52.15–18, 21–24)

Эта вступительная последовательность Евангелия знакомит с различиями между людьми: еврей / прозелит, сын раба / (свободный), умерший / живой, язычник / верующий, еврей / христианин. Контрасты между людьми и между людьми и другими видами существ в *Евангелии от Филиппа* выполняют схожие риторические функции в своих соответствующих разделах — либо призывают читателя к самотрансформации, либо объясняют (и классифицируют) трансформации, которые произошли (или не произошли) космологически, исторически и индивидуально.

Вступление (*GosPhil* 51.29–52.35) состоит из "серии потенциально независимых единиц ... каждая из которых включает одну или несколько пар противоположных терминов Эти единицы были расположены таким образом, чтобы предложить цепочку слабо аналогичных отношений между каждой антитезой и следующей".⁴⁴ Эти пары функционируют не только для того, чтобы указать, что характеризует различия между элементами данной пары. В ряде этих высказываний также говорится о текучести или проницаемости между элементами данной пары. Возьмем, к примеру, последнюю часть: “Когда мы были евреями, мы были сиротами с (только) нашей матерью, но когда мы стали христианами, у нас появились отец и мать” (52.21–24). В этом отрывке иврит / христианство образуют противоположную пару, характеризующуюся отсутствием или присутствием отца соответственно. Но формулировка ясно показывает, что еврей может (и стал) христианином.⁴⁵

“Иврит” появляется как категория идентичности в четырех контекстах в *Евангелии от Филиппа*, всегда для обозначения группы, которая контрастирует с группой предполагаемого читателя или идеалом текста. Мы уже сталкивались с двумя из этих контекстов. В первом случае “иврит” - это тот, кто может создать себе подобного - родного брата, но не ребенка; то есть сила “иврита” ограничена, хотя и не отсутствует (“иврит” может размножаться, но не размножаться). Во втором контексте, непосредственно за ним, “еврей” определяется как тот, у кого есть только

мать — в отличие от “христианина”. Однако эти две идентичности тесно связаны, поскольку евреи могут быть преобразованы в христиан, обретя “отца”. Джеффри Сайкер интерпретирует этот явный пример текучести между ивритом и христианами как означающий, что для *Евангелия от Филиппа* “евреи” не должны быть этнорасовым термином, в отличие от “еврея”, который дважды встречается в Евангелии. На мой взгляд, это несостоятельно и основано в первую очередь на предположении, что “раса” сама по себе неизменна, поэтому указание на изменчивость должно сигнализировать об отсутствии представлений о расе.⁴⁶ Как я показал на протяжении всей этой книги, ранние христиане и их современники не рассматривали расу как нечто неизменное и не проводили четких различий между религиозной и этнорасовой идентичностями.

Тем не менее, предположение Сикера о том, что “евреи” могут функционировать как внутрехристианский термин, имеет смысл. То есть “евреи” могут служить для определения одной категории инсайдеров способом, который является одновременно этнорасовым и религиозным. Третий контекст связывает слово “иврит” с негативной коннотацией слова “апостол”, указывая на то, что оно применяется к людям, которые могут считать себя “инсайдерами” и / или “христианами”: “Мария - это девственница, которую силы не осквернили. Ее существование является анафемой для евреев, то есть для апостолов и апостольских личностей” (*Госфил* 55.28–30). Для Сикера это подтверждает его аргумент о том, что “иврит” функционирует на протяжении всего Евангелия как внутрехристианский термин, обозначающий “христиан-негностиков”.⁴⁷ Четвертый контекст, обсуждаемый ниже, относится к тому, кто не принимает “Господа” при крещении как “все еще еврей”, что еще раз указывает на то, что “иврит” указывает на человека, находящегося “до” процесса трансформации.⁴⁸ Если это так, то мы имеем пример использования этнической аргументации для внутренней дифференциации членов Церкви: вместо психического и пневматического *рода*, как в *Трехстороннем трактате*, здесь мы имеем “иврит” и “христианин”.

Хотя я думаю, что правдоподобно интерпретировать “иврит” в соответствии с тем, что в некоторых других текстах обозначается как “призванные” или верующие “экстрасенсы”, иврит / христиане не охватывают все типы верующих в *Евангелие от Филиппа*. Один отрывок предполагает, что человек может продвигаться от христианина к Христу (67.21–27), в другом говорится, что инсайдеры “стали Христом” (61.34–35), а “совершенный” и “дитя чертога брачного”, похоже, занимают вершину списка верующих, особенно в последней части Евангелия.⁴⁹ Можно также истолковать формулировку как полемическую: Евангелие может опровергнуть право некоторых называть себя “христианами”, назвав их вместо этого “евреями”. Хотя может показаться, что это подтверждает обвинение Климента в том, что “валентиниане” делят христиан на разные уровни (тех, у кого есть вера, и тех, у кого есть знания), Евангелие, тем не менее, изображает границу между “иудеем” и “христианином” как непрочную.

В заключительной части Евангелия трансформация обсуждается с точки зрения превращения в одного из совершенных из состояния несовершенства — изменения, осуществляемого в первую очередь через обретение гнозиса, хотя также по-разному описываемого в терминах изменения своего *геноса*,⁵⁰ прополки,⁵¹ и освобождения.⁵² Одно из наиболее ярких проявлений двустороннего характера сотериологической структуры текста появляется ближе к его завершению:

Люди смешиваются (*делятся*) с людьми, лошади смешиваются с лошадьми, ослы смешиваются с ослами: представители вида (*генос*) смешиваются [с] своими братьями. Точно так же, именно с духом (*пневмой*) смешивается дух, и рациональная способность (*логос*) с рациональной способностью, и свет вступает в общение [со светом]. Если [вы (с.г.)] *станете* человеком, именно [человеческие существа] [будут] любить вас; если вы *станете* [духом], дух соединится с вами; [если] вы *станете* рациональной способностью, рациональная способность смешается с вами; если [вы] *станете* светом, свет вступит с вами в общение: если вы *станете* высшим (одним из тех, кто принадлежит высшему), высшее почиет на вас. Если вы *станете* лошадью, или ослом, или теленком, или собакой, или овцой, или любым другим животным, диким или домашним, ни человеческое существо, ни дух, ни рациональные способности, ни свет не будут любить вас; ни высшее, ни внутреннее не смогут успокоиться в вас, и вы не будете иметь к ним никакого отношения.

(Госфил 78.25–79.13, в основном следуя переводу Лейтона; мой акцент)

Нельзя было надеяться на более четкое выражение того, как действует изменчивость по отношению к идеям о постоянстве. В этом отрывке видовые различия понимаются как реальные и имеющие сотериологические последствия — например, представители видов животных не имеют доступа к спасению (область “высшего” и “внутреннего”). Тем не менее, в отрывке также четко рассматривается, что границы между видами преодолимы — человек может изменить свой *генос*,⁵³ либо к своей выгоде, либо к потере, что мало чем отличается от взгляда Оригена на возможности, связанные со свободной волей человека. И подобно *Трехстороннему трактату*, *Евангелие от Филиппа* связывает действия человека с его “сущностью”. Йорунн Якобсен Бакли предлагает дополнительное прочтение этого же отрывка: “Перечисленные отношения зависят от достижений человека, к которому обращается адресат, от его способности переходить от человеческого к другим, трансцендентным уровням В процитированном отрывке речь идет не о том, чтобы человек приблизился к уровню духа, мышления и т.д., А об активном становлении этими сущностями”.⁵⁴ Изменение своего *геноса* имеет важные последствия, как указывает этот отрывок, потому что это означает, что человек становится способным привлекать и смешивать с другими свои недавно приобретенные *геносы*. Способность смешиваться с другими представителями своего *геноса* означает способность производить больше представителей этого *геноса*.

Для многих отрывков из *Евангелия от Филиппа* пересечение границы между двумя способами существования - это процесс с двумя гранями. Индивид должен получить то, что необходимо для осуществления трансформации (то есть “господа”). Однако восприятие - это не просто пассивное действие, поскольку восприимчивость зависит от подготовки и склонности человека (то есть “веры”). Спасение может произойти только в тех преобразованиях, к которым индивид сознательно стремится или активно прибегает, и через них.

Несмотря на то, что последняя четверть текста описывает этот процесс наиболее полно, важность этой подготовки и ее последствия по-разному сформулированы в более ранних отрывках, в том числе применительно к вере, этнорасовой идентичности, ритуалу, визуальному восприятию и спасению. Например:

Вера получает, любовь отдает. [Никто не может получать] без веры никто не может отдавать без любви. Таким образом, чтобы получать, мы верим, и чтобы любить, мы отдаем. Ибо, если кто-то

отдает без любви, он не получает никакой пользы от того, что отдал. Любой, кто получил что-то помимо господ, по-прежнему является евреем (*hebraios eti*).

(Госфил 61.36–62.6; курсив мой)

В этом отрывке вера изображается как необходимое условие для того, чтобы иметь возможность “принять Господа”. Последствия наличия или отсутствия веры определяются в этнорасовых терминах, однако фраза “все еще еврей” для тех, кто не принимает господ, подразумевает, что принятие господ превращает человека в нечто иное, чем еврей. Хотя текст может быть истолкован здесь как предполагающий, что некоторые претендуют на то, кем они не являются, в нем отчетливо представлено, что человек может быть преобразован благодаря сочетанию своих усилий и получению духовной субстанции.

В то время как в предыдущем отрывке используется концепция оставаться “евреем”, чтобы отметить неудачу в этом процессе преобразования, в другом отрывке говорится об этом процессе с точки зрения становления христианином:

Любой, кто спускается в воду и выныривает, *ничего не получив*, и говорит: “Я христианин”, позаимствовал это имя. Но тот, кто получил Святого Духа, имеет дар имени. У любого, кто получил дар, его не отнимут. Но у того, кто что-то позаимствовал, это заберут обратно.

(Госфил 64.22–29; выделено мной)

Процесс трансформации, представленный в обоих отрывках, требует от человека получения чего-либо (“господа”, “Святого Духа”), чтобы трансформация была успешной.

В приведенном выше отрывке принятие, по-видимому, происходит (или нет) в контексте крещения. В других отрывках Евангелия ритуал помазания (миропомазания) ценится выше, чем крещение, как указано в следующем отрывке:

Миропомазание выше крещения, ибо именно от слова “миропомазание” нас называют “христианами”, конечно, не из-за слова “крещение”. И именно из-за миропомазания “Христос” получил свое имя. Ибо отец помазал сына, и сын помазал апостолов, и апостолы помазали нас. Тот, кто был помазан, обладает всем. Он/она обладает воскресением, светом, крестом, святым духом. Отец дал ему это в брачном чертоге; он просто принял (дар). Отец пребывает в сыне, и сын в отце. Это [то] царство небесное.

(ГосФиль 74.12–24)

В этом отрывке мы находим совпадение представлений о том, что общинная идентичность может быть создана одновременно посредством ритуала (помазания) и родословной (разновидности апостольской преемственности). Родословная устанавливается посредством ритуала, и ему приписывается название группы “христиане”.

В Евангелии от Филиппа всегда используется термин “христианин” в положительном смысле;⁵⁵ тем не менее, оно также призывает своих читателей стать “совершенными”, “Христом”, “ребенком” (совершенного человеческого существа) и “ребенком жениха”. Следующий отрывок предполагает возможность дальнейших уровней трансформации, доступных за пределами “христианина”: “Если кто-то не приобретет [имена Отца, Сына и Святого Духа], у него

тоже будет отнято имя. Но если человек обретает их в мире [...] силы креста, который апостолы называли правым и левым. Ибо этот человек уже не христианин, а скорее Христос” (67.21–27).⁵⁶

Евангелие не только призывает людей готовиться к преображению, но и говорит о проводниках преображения. Хотя “господь”, “святой дух” и “помазанник (Христос)” являются одними из ключевых агентов преобразования в Евангелии, люди также могут быть такими агентами. Мы находим это во вступительном слове Евангелия: “Еврей делает (*тамие*) другим евреем, которого называют ‘прозелитом’. Но прозелит не создает другого прозелита” (*Госфил* 51.29–32).⁵⁷

Значение слова “иврит” (и “прозелит”) в этом отрывке неясно, но, как вступительное утверждение Евангелия, оно предвосхищает последующие отрывки, в которых говорится о подобном, производящем подобное, и проводится различие между созданием и зачатием, особенно следующий отрывок, в котором проводится различие между теми, кто может делать других подобными себе, и теми, кто не может: “У небесного человека много потомства, больше, чем у земного Родитель делает (*тамиэ*) ребенка, а маленький ребенок бессилён произвести на свет детей. Ибо тот, кто (недавно) был зачат (*jrō*), не может зачать (детей): скорее, ребенок зачинает братьев и сестер, а не детей”. (58.17–18, 22–26).⁵⁸

Последняя часть текста содержит инструкции для читателей о ролях, которые люди могут играть в создании других совершенных существ (через любовь [*Госфил* 78.12–24], зачатие [81.14–34] и оценку состояния души у своих учеников [81.1–14]). Понимая интерес Евангелия как к призыву людей измениться, так и к обращению к агентам трансформации, мы можем объяснить преобладание отрывков, предлагающих явно противоположные взгляды на то, что: (1) человек может преобразиться (с помощью веры, гнозиса или того, что он употребляет в пищу) или быть преобразованным (с помощью миропомазания, пищи); и (2) подобное порождает подобное. *Евангелие от Филиппа* предлагает довольно ламаркистское понятие идентичности — то есть вы можете приобрести характеристики в течение своей жизни, которые затем передадите дальше, чтобы, преобразившись, вы могли создавать других, подобных себе. Передача может происходить в форме “поцелуя” или через ритуал помазания или миропомазания, который создает апостольскую родословную.

Мы не знаем отношений между христианами, составившими *Трехсторонний трактат*, и *Евангелием от Филиппа*, не говоря уже о христианах, с которыми соперничали Климент и Ориген. Тем не менее, эти тексты ценны, поскольку они показывают, что категорическое утверждение “доктрины природы” или понятия *genos* “естественно” спасенных людей противоречит изменчивости и сложности доступных христианских представлений об антропологии и их отношении к спасению.

В заключение этого раздела стоит кратко обратиться к свидетельству, сохранившемуся у Климента. Как отмечалось в начале главы, среди сохранившихся работ Климента есть записная книжка с цитатами и замечаниями о христианском учителе Феодоте. *Отрывки из Теодота* предлагают место для изучения того, как Климент массировал мысли других христиан, чтобы изобразить и критиковать христианскую антропологию спасения как “фиксированную”, хотя мы не всегда можем быть уверены, когда он ссылается на конкурирующие взгляды, а когда излагает свои собственные.⁵⁹

В начале этой тетради Климент делает пометку, которая предполагает скорее текучесть, чем фиксированность учения Феодота. Он записывает учение о том, что когда Иисус сказал после своей смерти: “Отче, я предаю дух Мой (*пневму*) в твои руки” (Луки 23:46), он имел в виду, что он

отдает “пневматические семена”, которые он собрал, как и его роль в драме космического спасения. Эти пневматические семена являются “избранными” (*Искл. Бог. 1.1–2*). Затем Климент, по-видимому, добавляет свой собственный комментарий к этому учению: “Избранное семя, которое мы называем “искрами”, вызванными к жизни *логосом*, “зрачком глаза”, “горчичным зерном” и “дрожжами”, которые верностью объединяют *род*, который кажется разделенным” (*Ехс. Теод. 1.3*). Комментарий Клемента, по-видимому, подтверждает идею пневматических или избранных семян. Вопрос в том, существует ли это пневматическое семя во всем, или же его можно приобрести или потерять. Интерпретация этого учения Климентом предполагает, что он характеризует его антропологию спасения как ограничение пневматического семени Феодотом и его последователями, которые определяют себя как обладающих этим семенем от природы. Его представление о тройном различии людей Феодотом на пневматических, психических и гилических, по-видимому, подтверждает это. Но заметки Климента о Феодоте рисуют более сложную картину, на самом деле гораздо более близкую к его собственным взглядам.⁶⁰

Во всей записной книжке есть ряд отрывков, которые предполагают плавное, если не универсальное понимание человеческой способности к спасению. Различие между “психическим” и “пневматическим” не является фиксированным, а скорее, по-видимому, обозначает ту разницу, которую Климент видит между теми, у кого есть желание откликнуться на *логос*, и теми, кто обладает полной способностью откликаться. Точно так же пневматики изображаются способными трансформировать психику, во многом подобно тому, как Климент видит задачу христианина-“гностика” в том, чтобы наставлять и преобразовывать (“порождать”) других христиан.

Заключение

Сходство христианских взглядов, представленных Феодотом, *Трехсторонним трактатом*, *Евангелием от Филиппа*, Климентом и Оригеном, в конце концов, не означает, что все ранние христиане были одинаковыми. Скорее, это предполагает, что этнические рассуждения могут использоваться не только для определения членства в качестве инсайдера (быть инсайдером - значит принадлежать к новому народу, спасенному *геносу* и т.д.), но и как полемический прием для утверждения обоснованности собственной позиции в контексте множества вариантов христианства.⁶¹ Внимание к этническим рассуждениям в рамках традиционных научных классификаций, таких как гностические / негностические или еретические / ортодоксальные, показывает, что ранние христиане находили диалектическое понимание этнической принадлежности / расы ценным для формулирования своих различных и конкурирующих позиций относительно христианства и процесса становления христианином. Для тех, кто по-прежнему склонен придавать большее значение Клименту и Оригену из-за их ретроспективного места в церковной традиции, важно подчеркнуть, что Климент и Ориген полемически используют этнические рассуждения, чтобы поддержать свои толкования Священного Писания и противостоять христианским соперникам, но, тем не менее, они полагаются на этнорасовые концепции в своих собственных определениях христианства.

Тексты не могут служить окном в древние социальные формации, и лишь немногие ученые верят, что можно определить сообщество исключительно по тексту. Тем не менее, когда текст формулирует свое обсуждение так, как если бы за ним стояло сообщество — будь то путем апелляции к коллективному ритуалу, “школе” или народу, — можно сказать, что текст

риторически апеллирует к социальной группе или группам. Мы можем исследовать тексты на предмет социальных идеалов, которые они воплощают, даже если мы не можем установить точные отношения между текстом и социальными группами, к которым он обращается или которые вызывает к существованию. Этнические рассуждения - эффективный риторический прием для тех, кто стремится завоевать авторитет в своих представлениях о христианстве, отчасти потому, что они могут использовать его, чтобы убедить читателей думать о себе и других, используя коллективные категории.

Мой анализ показывает, что ранние христиане иногда использовали этнические рассуждения в полемических целях, манипулируя фиксированной / изменчивой динамикой этнорасового дискурса, чтобы различать формы христианства, которые во многих случаях были весьма похожи друг на друга. Одна из проблем, скрывающихся во внутрехристианских спорах об антропологии, связана с масштабом и доступом к спасению — обвинение в том, что некоторые христиане учили, что некоторые люди по сути своей спасены, в то время как другие по сути своей исключены, похоже, представляет прямую угрозу универсализирующим провозглашениям христианства. Ранним христианам не только приходилось обсуждать, что значит заявлять об универсальности (то есть о том, что спасение предназначено для всех людей), но им также приходилось обсуждать конкурирующие христианские претензии, чтобы говорить об этих универсалиях. Утверждения о сотериологической фиксированности были риторически сильны, потому что они заставляли обвиняемого казаться сектантом в области универсализирующих в остальном претензий. Современные ученые слишком часто понимали эти утверждения как описание конкурирующих христианских взглядов и пренебрегали выявлением контуров универсализирующих утверждений.

5



“От каждой расы людей”

Этнические рассуждения, обращение и христианский универсализм

Христианский универсализм и расовая / этническая принадлежность / народность обычно понимаются как принадлежащие к противоположным сторонам, особенно в интерпретациях таких текстов, как Послание к Галатам 3: 28: “Нет ни Иудея, ни еллина, ни раба, ни свободного, мужчины и женщины: ибо все вы одно во Христе Иисусе”. Этот стих часто используется для воссоздания инклюзивного и эгалитарного импульса в движении Иисуса и раннехристианских общинах.¹ В таких реконструкциях универсализм определяется вне зависимости от расы / этнической принадлежности / народности как то, что выходит за рамки этих категорий. Вместо этого я утверждаю, что утверждение о том, что христианство открыто для всех, не было взаимоисключающим с определением христиан как членов этнической или расовой группы. Во многих раннехристианских текстах определение христиан как представителей народа скорее подкрепляет, чем противоречит утверждениям христианского универсализма.

В этой главе собраны воедино элементы раннехристианских аргументов, которые мы видели в предыдущих главах, особенно обращения к изменчивости этнической принадлежности, чтобы показать, как ранние христиане использовали этническую аргументацию для построения

универсализирующих аргументов. Подход к расе и этнической принадлежности, характеризующийся двусторонним дискурсом фиксированности и текучести, позволяет нам увидеть, насколько универсализирующие аргументы на самом деле могут зависеть от идей расы и этнической принадлежности и быть встроены в них. Истолковывая христианство как имеющее "сущность" (фиксированное содержание), которую можно приобрести, ранние христиане могли определить обращение как трансформацию своей этнической принадлежности и восстановление своей истинной идентичности. И, изображая эту трансформацию доступной для всех, христиане сделали универсальной эту этнорасовую трансформацию.

На протяжении всей этой книги я показывал, что многие ранние христиане определяли себя как представителей народа, часто отличаясь своими религиозными практиками. Например, Климент Александрийский подтверждает это, цитируя более ранний христианский источник, *проповедь Петра*: "Не поклоняйтесь ... как эллины ... и не поклоняйтесь, как евреи. Но мы, поклоняющиеся [Богу] по-новому, третьим образом (*genei*), являемся христианами" (*Strom.* 6.39.4, 41.2, 6).² Эллины, иудеи и христиане являются функционально эквивалентными категориями "народов", где народность отмечена способами поклонения и отношением к "единому Господу".

Этнические рассуждения позволили христианам не только описать себя как народ, но и изобразить процесс становления христианином как переход от принадлежности к одной расе к другой. Климент объясняет приведенную выше цитату, утверждая, что: "Соответственно, те, кто получил эллинское воспитание, а также соблюдает закон, кто принимает веру, собраны в единый *род* спасенного народа (*лаос*): не то чтобы три народа разделены временем, так что можно было бы предположить, что [у них] три разные природы, но они воспитаны в разных заветах единого Господа" (*Стром.* 6.42.2). Климент развивает трехстороннее разделение, содержащееся в *Проповеди Петра*, но смещает акцент с того, что указывает на их различия (как они поклоняются), на то, что их объединяет: общую основу в "едином Господе".³ Климент не использует эту общую основу для устранения всех различий между эллинами, иудеями и христианами. Скорее, он использует эту общую основу для определения христиан как отдельного народа, состоящего из бывших представителей эллинов и евреев. Христиане - это *генос спасенных*. Представители первых двух народов остаются разными из-за своих религиозных обрядов, но имеют право через "обучение" в другом завете стать членами третьего народа, "единого *геноса*", спасенного верой.⁴ Таким образом, то, что мы могли бы представить себе как религиозный процесс, обращение, можно одновременно представить как процесс этнической трансформации.

Для Клемента переход из одной категории в другую не является ни движением от одной религиозной идентичности к другой, ни переходом от этнорасовой идентичности к религиозной. "Религия" и "этническая принадлежность" или "раса" здесь взаимообразующие, а не оппозиционные понятия. Христианство потенциально универсально не потому, что христиане не составляют народ, а скорее потому, что Климент приписывает христианскому народу два ключевых атрибута: превосходство как "единственного спасенного *геноса*" и доступность через "веру".

Если этническая принадлежность понимается как изменчивая, то можно утверждать не только о том, что человек может изменить этническую принадлежность, но и о том, что он должен это сделать. Некоторые христиане приравнивают христианский *генос* к человеческой расе в целом,

делая его потенциально универсальной категорией. Для Климента превращение из эллина или иудея в христианина является привилегией. Текст не побуждает читателя задаваться вопросом, возможно ли представить христианина становящимся эллином или евреем, и не затрагивает вопроса о том, могут ли гречность (“эллинскость”) и иудейскость быть одинаково доступными через трансформацию образа жизни и установок человека. Универсализирующий потенциал категории “христианин” вместо этого имплицитно позиционирует эллина и еврея как конечных и неполноценных.

Эта глава разделена на два основных раздела. В первой половине я исследую три основных способа, которыми ранние христиане выдвигали универсализирующие требования, иллюстрируя, как этнические рассуждения способствуют каждому из них. Во второй половине я перейду к рассмотрению последствий этнической аргументации для того, как мы интерпретируем ранние и современные утверждения о христианском универсализме и для того, как мы интерпретируем концепцию обращения.

Три аспекта христианского универсализма

При анализе раннего христианства термин “универсализм” обычно включает три основные идеи: способность любого человека стать христианином (независимо от происхождения), стремление привлечь на свою сторону всех людей как членов церкви и идеал, согласно которому христианство состоит из единого набора верований и практик. Ранние христиане делали такие заявления. Все три аспекта универсализма можно было выразить, используя этническую аргументацию.

Всеобщий доступ к членству

Ранние христиане могли использовать этнические рассуждения, чтобы указать на открытость членства, подчеркивая как фундаментальные связи между явно разными группами людей, так и возможность пересечения этнорасовых границ. Эти аргументы принадлежат к разновидности этнического дискурса, который Джонатан Холл назвал “агрегативным”, потому что они служат объединению этнических групп.⁵ В дополнение к примеру из Климента, приведенному выше, в предыдущей главе мы уже видели хороший пример этого из книги Оригена “*О первых принципах*”: “Многие из нынешних египтян и идумеян, которые приблизились к Израилю, когда принесут больше плодов, ‘войдут в церковь Господню’, больше не считаясь египтянами или идумеянами, но в будущем став израильтянами”. (3.1.23).

В этом примере действия (приближение к Израилю, принесение плодов и вхождение в церковь Господню) приводят к этнической трансформации. В [главе 1](#) я показал, что религия может служить для подчеркивания потенциальной изменчивости этнорасовой принадлежности. Глядя на этот вопрос под несколько другим углом, мы можем сказать, что из-за этой воспринимаемой текучести ранние христиане и их современники могли представить изменение религиозности как этнорасовую трансформацию. Такой подход бросает вызов общепринятым представлениям о религиозном обращении.

Исследования конверсии обычно либо молчаливо, либо явно определяют эту трансформирующую концепцию как взаимоисключающую с этнической принадлежностью и расой, поскольку они рассматриваются как “фиксированные”. Если этническая принадлежность / раса понимаются только как “фиксированные” (например, по рождению), то невозможно представить их связь с обращением. Но, как мы видели в “Иудифи”, в 1 послании

Петра (глава 1), в "Диалоге Юстина с Трифоном" (глава 3), в "О первых принципах" Оригена и в "Трехстороннем трактате" (глава 4) обращение можно представить в терминах перехода от одного этноса/геноса/лаоса к другому, осуществляемого путем изменения религиозных верований и практик, что также может повлечь за собой приобретение новых предков (таких как Авраам). Как говорит Джастин, изменяя религиозные взгляды и практики, люди "разного цвета кожи (*пойкилос*) и внешности (*полиэдос*) из каждого человеческого геноса" становятся членами другого народа (Диал. 134.5). Хотя, возможно, по-прежнему полезно говорить об обращении как о религиозной трансформации, мы не можем проводить жесткое различие между обращением и другими видами социальных трансформаций. Религиозные, гражданские и этнорасовые сообщества были тесно взаимосвязаны, в том числе в концептуализации христианства.

Стремления к универсальному охвату

Рассматривая этническую принадлежность или расу как подверженную изменениям, христиане могли бы также утверждать, что если кто-то может измениться, чтобы стать членом христианской расы, то все должны это сделать. Мы видели хороший пример этого в Извинениях Джастина в главе 2. В "Извинениях" Джастин связывает всех людей, подразумевая, что все они разделяют сущность, которая дает нам возможность стать членами этого нового народа, приравненного к христианам. Он утверждает, что у всех людей есть "семя" *логоса*, которое он отождествляет с Христом, имплантированное в нас (2 Апол. 8.1).

Несмотря на то, что все люди имеют "семялогоса" и, следовательно, потенциально являются христианами, человек, тем не менее, должен активировать этот потенциал посредством специальной подготовки, результатом которой станут надлежащие действия и убеждения. Он утверждает, что Христос пришел "для обращения (*аллаге*) и восстановления (*эпанагога*) рода человеческого" (1 Апол. 23.2). По мнению Джастина, человечество нуждается в обращении и восстановлении по двум основным причинам: во-первых, он утверждает, что люди, которые передали истину о *логосе*, евреи, сбились с пути; и, во-вторых, хотя во всех людях есть *логос*, имплантированный в них, большинство народов не имели доступа к незапятнанным учениям об истине. Таким образом, хотя *логос* является неизменной и универсальной сущностью, большинство людей не осознали его полностью.

Эта логика подразумевает, что христиане являются истинной формой человечества, в то время как все другие этнические / расовые различия коррелируют со степенью несовершенного знания *логоса*.

Мнение Юстина о том, что Христос был историческим воплощением предсуществующего *логоса* позволяет ему утверждать, что "[Христос] - это *логос* к которому причастен каждый человеческий генос. Те, кто жил в соответствии с *логосом*, являются христианами, даже если их называли безбожниками, как, например, у греков Сократ и Гераклит и им подобные; у варваров Авраам, Анания, Азария, Мишаил, Илия и многие другие..." (1 Апол. 46.2). Обращение не только оформляется как активация и совершенствование *логоса*, посеянного уже в душе человека; оно также преобразует людей из их несовершенной, особой этнической группы в единую объединяющую, универсальную — христианскую. Открытость членства и, в идеале, универсальный охват, таким образом, были понятны в этнических терминах, а не только в противовес им.

Другой источник второго века, *Деяния Андрея*, иллюстрирует, как двусторонняя динамика этнической принадлежности / расы как фиксированная и изменчивая повлияла на раннехристианские представления об обращении, в том числе как потенциально и идеально универсальные.⁶ Персонаж Андрея в *Деяниях Андрея* использует родственный и этнорасовый язык для обозначения тех, кто разделяет его взгляды и образ жизни, или тех, кого он призывает к этому: инсайдеры являются членами счастливого или благословенного (*макарион*) рода (33.4 [1]), спасенный (*созоменон*) *генос* (50,5 [18]), а также его братья, сестры и дети. Членство в этом счастливом, спасенном *геносе* достигается путем вспоминания своей истинной природы (фиксированного элемента) после слов Эндрю и принятия в ответ аскетического этоса (текущего элемента).

Андрей определяет себя как апостола, чья работа состоит не в том, чтобы учить, а в том, чтобы “напоминать всем, кто сродни (*сангенам*) этим словам” (А.А. 47.1–3 [15]). Эта формулировка апеллирует к идее изначальной, предсуществующей сущности в каждом человеке, которую присутствие Эндрю помогает активизировать, а не к новой идентичности, которую Эндрю помогает создать своим слушателям. Но речи Эндрю ясно показывают, что требуются действия даже для тех, кто связан с ним и его учением. Родство с Эндрю демонстрируется трансформациями, которые происходят в адресате слов Эндрю. Индивидуумы считаются членами спасенного *геноса*, если они осознают свою “собственную природу” и действуют в соответствии с ней. Текущность, очевидная в обращении, таким образом, риторически смягчается обращением к лежащей в основе “природе” и родству между последователями Андрея и им самим.⁷ Аналогичным образом Андрей изображает характер этого счастливого, спасенного *геноса* как характер неизменности, неподвижности, покоя и стабильности.⁸ Тем не менее, только через изменение человек может достичь этого неподвижного состояния. В *Деяниях Эндрю* это требуемое изменение включает отказ от сексуального контакта. Как выразился Эндрю, душа требует тренировки и дисциплины, чтобы достичь этой цели. Хотя обращение оформляется в терминах воспоминания о своем родстве с Андреем и его учением, мы должны иметь в виду, что аскетический идеал, который он продвигает, был бы контркультурным в данном социальном и историческом контексте. Для большинства слушателей призыв Эндрю “стоять крепко” предполагает предварительный значительный отход от преобладающих социальных норм, особенно в том, что касается сексуального поведения.

Беседы Эндрю с одной из его последовательниц, Максимиллой, иллюстрируют преобразующую силу его учения, в то время как образы родства подтверждают их фундаментальную связь. Максимилла обращается к Эндрю за советом о том, как вести себя по отношению к своему мужу Эгеатесу, который не только давит на нее, чтобы она занялась с ним сексом, но и угрожает пытать или убить Эндрю, если она откажется. Эндрю призывает ее быть твердой в своей решимости “сопротивляться всему очарованию полового акта, потому что вы хотите быть отделенной от грязного образа жизни”. Это поощрение говорит о том, что разрыв между инсайдерами и аутсайдерами велик — не меньше, чем крайности чистого образа жизни по сравнению с загрязненным. Поэтому он призывает ее “вынести всемуки [Эгеата] ... и ты увидишь его полностью парализованным и чахнувшим вдали от тебя и от *всей твоей родни*” (АА 37.15–17 [5], курсив мой).⁹ Поскольку апелляции к родству пронизывают это повествование, нам нужно спросить о том, обязательно ли некоторые люди исключаются из родства с Эндрю. То есть означает ли этот язык родства неуниверсальное видение христианства? Каков объем концепции *genos*, квалифицируется ли она как “счастливый” (*макарион*) (33.4 [1]) или

“искупленный” (*соз-зоменос*) в *Деяниях Андрея*? Относится ли это к ограниченной группе людей, которые по своей природе сродни Эндрю?

Хотя некоторые персонажи в *Деяниях Эндрю* изображены негативно, например, Эгеат, ни в коем случае не ясно, что какие-либо люди по своей сути неспособны стать членами спасенного *геноса*. Спасенный *генос* скорее состоит из тех, кто успешно “борется со многими удовольствиями” и отвергает ложную дружбу, предложенную дьяволом. Членство, по-видимому, зависит от изучения “плана спасения” и действий в соответствии с ним. Хотя явно не эквивалентно всему человеческому *геносу*, поскольку некоторые люди остаются в плену ложной дружбы со злом, сохраненный *генос* потенциально доступен всем людям.¹⁰ Заключительная речь Андрея предполагает это, поскольку он связывает свои собственные апостольские действия с космической борьбой, последствия которой выходят далеко за рамки настоящего:

[Дьявол] продолжал свою работу так долго, что человечество забыло признать это, тогда как он (дьявол) знал: то есть из-за своего дара он [не считался врагом]. Но когда тайна благодати была освещена, и совет (вечного) покоя стал известен, и появился свет слова, и было доказано, что искупленному роду (*sōzomenos genos*) пришлось бороться со многими удовольствиями, тогда сам враг был презираем, и ... он начал строить заговоры против нас с ненавистью, враждой и высокомерием. И это он практикует: не оставлять нас в покое до тех пор, пока он не подумает отделить нас (от Бога). Ибо тогда действительно тот, кто является для нас незнакомцем (*аллотриос*), был беззаботен; и он притворился, что предлагает нам дружбу, достойную его. И он не боялся, что мы, которых он ввел в заблуждение, взбунтуемся против него. Однако обладание планом спасения, который просветил нас (подобно свету), [сделало его вражду] не сильнее, [но яснее.... Итак, поскольку, братья и сестры, мы знаем будущее, давайте пробудимся ото сна, не будучи недовольными, не создавая красивую фигуру и не нося в своих душах его отметин, которые не являются нашими собственными, но будучи всецело вознесенными во всем мире, давайте с радостью ожидать конца и убегать от него.

(АА 50.1–15, 18-23 [18])

Бытие 2-3 и персонифицированное зло предлагают основные точки отсчета для этой космической структуры. Более ранний разговор Эндрю с Максимиллой о последствиях ее сопротивления Эгеату особенно уточняет намеки на Книгу Бытия:

И я справедливо вижу в вас раскаивающуюся Еву, а во мне обращающегося Адама: за то, что она перенесла в невежестве, мои слова теперь снова исправляют в вашей душе, потому что вы обращены (*epistrephousa*): и то, что перенес разум, который был низвергнут вместе с ней и был отчужден от самого себя, я исправляю с вами, которые знают, что вы сами подвергаетесь исправлению. Ибо ты сам, кто не страдал от того же, исцелил ее недуг; и я, приняв прибежище у Бога, довел до совершенства его (Адама) несовершенство: и там, где она не повиновалась, ты был послушен; и там, где он соглашался, там я убежал; и где они позволяли себя обмануть, там мы познали. Ибо предначертано, что каждый должен исправлять свое собственное падение.

(АА 37.20–29 [5])

Этот отрывок, особенно последнее предложение, подтверждает мысль о том, что все люди должны преобразиться, чтобы обрести спасение, но также и о том, что потенциально это может сделать каждый. Как приведенный выше отрывок, касающийся исправления Адама и Евы, так и

отрывок из заключения о деятельности дьявола, предполагают, что у каждого человека есть способность быть введенным в заблуждение или обрести спасение. Это также предполагает, что индивидуальные действия способствуют искуплению человечества в целом. Таким образом, даже текст, который поначалу может показаться предлагающим неуниверсализирующее видение спасения и принадлежности к христианству, на самом деле использует этнические рассуждения и образы родства, чтобы определить обращение как идеал для всех людей.

Универсализм как объединение христианства

Третий аспект раннехристианского универсализма часто называют его стремлением к кафоличности. Идея о том, что христианство с самого начала было или стремилось быть единым целым, является мощным идеалом, к которому призывали не только современные, но и ранние христиане. Кит Хопкинс справедливо предостерегает нас от принятия подобных заявлений за чистую монету:

Частое утверждение о том, что разрозненные христианские общины составляли единую церковь, было не описанием реальности первых двух столетий нашей эры, а вопиющим, но решительным отрицанием реальности. Что было удивительно, так это постоянство и сила идеала перед лицом его недостижимости даже в четвертом веке.¹¹

Другими словами, хотя многие ранние христиане утверждают, что говорят от имени всех христиан, такие универсализирующие заявления являются идеализирующими, а не описательными. Большинство ученых и многие другие, которые смотрели недавние передачи по кабельному или общественному телевидению о происхождении христианства, теперь придерживаются единого мнения о том, что разнообразие и непохожесть характеризуют группы, которые мы коллективно изучаем под заголовком "Раннее христианство". Те аспекты христианства, которые утверждаются как универсально истинные (такие как воскресение Иисуса), сами по себе возникли только в результате внутренней борьбы и дебатов.¹² Ранние христиане использовали этнические рассуждения как одно из средств ведения борьбы за авторитетное значение, практики и идентичности.

Как мы видели в предыдущей главе, раса и этническая принадлежность стали ареной соперничества между христианами еще до легализации. Некоторые христиане обвиняли других христиан в формулировании исключительных, фиксированных идей членства — членства в избранной, ограниченной группе - в отличие от других христиан, чьи критерии членства были неограниченными и открытыми. Говорили, что так называемые гностики говорили о себе как о принадлежащих к "естественно" избранной или спасенной расе, которая давала им доступ к особым духовным знаниям и силе. Многие современные ученые упустили из виду тот факт, что христиане-антигностики *также* определяли себя как принадлежащих к народу, расе или этнической принадлежности, к которым можно присоединиться. Важно отметить, что "гностические" тексты *также* указывают на то, что отдельные люди могут приобретать членство, поэтому их представления о людях гораздо более изменчивы, чем предполагают их соперники. То есть, один из способов утвердить универсализм от имени своей конкретной предпочтительной версии христианства — это "расизировать" конкурирующие формы, истолковывая их как исключительные и ограниченные. Присутствие этой логики в раннехристианских текстах указывает на своего рода предысторию современного расового мышления, где особенность и "раса" кажутся связанными, даже в то время как расовая логика, заложенная в универсальных заявлениях, замаскирована.

Визионерский текст ВТОРОГО века "*Пастырь Ермы*" предлагает другой пример того, как этнические рассуждения могли бы служить утверждению идеала единства среди христиан. В повествовании используются этнические рассуждения как для изображения христианства как универсального явления, присущего широкому кругу разных народов, так и для управления разнообразием среди христиан. В *Герме* верующее сообщество представлено как единый народ, различия между которым должны быть устранены при вступлении в это сообщество и его формировании; цветовая символика используется в тексте для укрепления идеала единообразия среди членов.¹³ Поскольку *Ерма* рассматривает разногласия между инсайдерами как проблему, это не обязательно является утешительной моделью для современных христиан.

Сложный этнорасовый язык заполняет самую длинную единицу третьей (и последней) части *Гермы* ("*Подобия*"). Хотя датировка и композиционная история этого пророческого и визионерского текста оспаривались, "ни одно другое неканоническое сочинение не было столь популярным до четвертого века".¹⁴ Ближе к концу этого длинного произведения наш главный герой Гермас получает видение гигантской башни, возводимой на очень большой скале на равнине: "[Ангел] показал мне большую равнину, окруженную двенадцатью горами; каждая гора имела разный вид" (*Herm. Sim.* 9.1.4). Двенадцать гор, окружающих равнину, обеспечивают большую часть камней для строящейся башни *Hermas watches*. Эта башня интерпретируется одновременно как церковь и как народ, "раса праведников (*геносу тону дикайону*)" (9.17.5).

Ангел-проводник Ермия говорит ему, что горы представляют "племена (*филаи*), населяющие весь мир" (9.17.1). Затем Ермий спрашивает, почему горы (и, следовательно, народы) отличаются друг от друга. Его проводник отвечает: "Послушай, - сказал он, - эти двенадцать племен (*филаи*), населяющих весь мир, - это двенадцать народов (*ethnē*), но они различны в понимании и мышлении. Какими вы видели различные горы, такими они и есть, и таковы различия в сознании и способе мышления между народами (*этносами*)" (9.17.2). Хотя горы обозначены как народы, в тексте никогда не связывается какая-либо конкретная группа с конкретной горой, оставляя читателю самому устанавливать любые такие связи.

В *Герме* на эти различия указывают климат, фауна, разнообразие и качество растительности на горе, а также цвет. Горы описаны примерно иерархически, с цветовыми обозначениями, зарезервированными для крайних точек.¹⁵ Говорят, что камни, добытые в этих горах до того, как они стали частью башни, были самых разных цветов (9.4.5), хотя в тексте указан только общий цвет первой и двенадцатой гор: "Первая была черной, как смола, вторая была голой, без растительности, а третья была полна шипов и чертополоха ..." (9.1.5), "а двенадцатая гора была вся белая, и вид у нее был радостный, и гора сама по себе была очень красива" (9.1.10). Цветные изображения в этом контексте, по-видимому, не только несут в себе некую ценностную оценку качества гор, но и служат для того, чтобы подчеркнуть масштабность и чудо строительного проекта. Как мы вскоре узнаем, большинство камней — независимо от их источника — становятся "яркими одним цветом", белым, как только их помещают в растущую башню.

Башня ошеломляет Гермаса: "она была построена так, как будто вся состояла из одного камня, без единого стыка, и камень выглядел так, как будто был вытесан из скалы; мне показалось, что это цельный камень" (9.9.7). Это единство особенно подчеркивается превращением камней в один цвет.¹⁶ Ангел объясняет это преображение в терминах ответа Богу: "все народы, живущие под небесами, когда они услышали и уверовали, были наречены именем Божиим. Итак, когда

они получили печать, у них было одно понимание и один разум, и их вера стала единой, а их любовь единой” (9.17.3–4).

Для этого текста христианство универсально, потому что его членами являются люди со всего мира, представленные двенадцатью горами. Более того, *единство* христианства передает получившаяся в результате башня — единое, однородное, монохромное сооружение. Но, несмотря на такое видение башни как единого целого, состоящего из всевозможных людей / камней, оказывается, что это не совсем так. Несколько камней не меняют цвет при размещении в башне и должны быть удалены:

Камни разных цветов были привезены со всех гор, обтесаны мужчинами и подарены девственницам. Девы вынесли их через ворота и передали для строительства башни. Когда разноцветные камни были положены в здание, все они стали белыми и изменили свои различные цвета. Но некоторые камни, которые мужчины поставили для строительства, не стали яркими, а остались такими, какими были...

(Герм. Сим. 9.4.4–6)

Отсутствие трансформации сразу же объясняется неправильной процедурой: неизменяемые камни не были переданы девственницам и не были пронесены через врата (9.4.6). Правильная процедура заключается в том, чтобы положить камни “сбоку от башни, чтобы девственницы могли внести их через ворота и отдать для строительства. Ибо если ... руки этих дев не введут их через ворота, они не смогут изменить свой цвет” (9.4.8). Эти дюжины дев интерпретируются как “святые духи” и “силы сына Божьего” (9.13.2). Правильное обращение предполагает прохождение через их руки, которое ангел также описывает в терминах крещения: “если ты получишь от них только имя, но не одежду, ты ничего не приобретешь” (9.13.2). Предполагаемый эффект крещения затем описывается языком, соответствующим описанию башни: “все камни ... которые вы видели, участвовавшие в строительстве башни, которые были даны их [девственниц] руками и остались в башне, были облачены в силу этих дев. Вот почему вы видите, что башня стала одним целым камнем со скалой [фундамента]” (9.13.4–5).

Но даже следование правильной процедуре все равно не гарантирует единого целого. После того, как камни в башне станут ослепительно белыми, они подвергаются испытанию. Некоторые из них оказываются “прогнившими” (*Herm. Sim.* 9.5.2), либо растрескивающимися, либо обесцвечивающимися.¹⁷ Эти несовершенные камни сняты с башни и заменены (9.6.6–7).¹⁸ Проблема различий *внутри* христианства сейчас привлекает наше внимание, а не вопрос о том, насколько христианство является единством, созданным из предшествующего разнообразия.

Цветовые образы в этом контексте служат для того, чтобы подчеркнуть противоречия в универсализирующем видении между объединяющим идеалом башни / церкви и различиями между прихожанами.¹⁹ Как указывают обесцвеченные и потрескавшиеся камни, любой камень, который не блестит белым, предвещает неприятности. Отдельные христиане, за которых стоят отвергнутые камни, идентифицируются как члены беззаконного *рода*, так и как отдельные посвященные христиане, которые предали порокам.²⁰ Те, кто не поддерживают гармонию с новым целым, “были изгнаны из расы праведников (*гениальный тон дикайон*) и снова стали такими, какими были раньше, только хуже” (*Herm. Sim.* 9.17.5).

Чтобы понять, почему некоторые камни выбрасываются из праведной расы после того, как они присоединились к ней, Ермий расспрашивает своего наставника о характере каждого горного народа. Помните, что до этого момента горы описывались как множество народов, из которых построена башня. Но на этот раз горы представляют соперничающие формы христианства, и остается неясным, как они на самом деле соотносятся с различными народами, из которых состоит церковь. Теперь ангел объясняет горы как различные типы инсайдеров — как хороших, так и плохих:²¹ “С первой горы, черной, происходят такие верующие, как эти: отступники и богохульники против Господа и предатели слуг Божьих. Для них нет покаяния, но есть смерть, и в этом случае они также черные, ибо их раса (*генос*) незаконна” (9.19.1). Каждая гора описывается по очереди, причем двенадцатая гора производит самых чистых верующих — опять же, только первая и двенадцатая горы ассоциируются с определенным цветом. Нет никаких сомнений в том, что белизна противопоставляется черноте в этом тексте как хорошему и плохому, хотя нельзя предположить, что белизна и чернота несут тот же груз, который они приобрели в современных определениях расы.²²

Что делает интерпретацию гор такой сложной, так это то, что они многозначны, обозначая как множество народов, из которых построена церковь, так и множество типов верующих, из которых состоит церковь, в диапазоне от неприемлемого до совершенного. В тексте горы используются для решения двух различных проблем: разнообразия происхождения тех, кто присоединяется к движению, и внутреннего разнообразия среди христиан. Текст не только говорит о горах как о разных народах, которые вместе составляют церковь, но и описывает христиан как расу (праведников) и классифицирует христиан расовым языком в соответствии с качеством их преданности и верований.

Хотя текст, кажется, оставляет открытой возможность членства в церкви / башне для большинства “племен”, он больше фокусируется на проблеме того, что происходит, когда человек становится членом, а не на вступительных требованиях для членства как таковых. За исключением нескольких камней, изначально исключенных по процедурным соображениям, проблемы начинаются только после того, как каждый камень становится частью башни. В этом видении универсальность приравнивается к единообразию — все его элементы должны быть из белых камней, которые органично сочетаются друг с другом. Любые внутренние различия могут угрожать целостности целого.

Что, однако, остается необъясненным, так это степень, в которой читатель должен проводить какие-либо причинно-следственные связи между своей дохристианской этнической принадлежностью и вероятным успехом или неудачей стать лучшим христианином.²³ В тексте не проводится какой-либо явной корреляции между уровнями интерпретации гор как дохристианских народов и как типов христиан, в отличие от некоторых современных интерпретаций происхождения христианства, которые соотносят “расовый тип” и “ересь” или “ортодоксию”.²⁴

Тем не менее, повествование намекает на то, что определенные люди “естественным образом” подходят для членства в “праведном *геносе*” в силу своего происхождения. Эта перспектива раскрывается, когда ангел рассказывает Гермасу о камнях, добытых в качестве замены отвергнутых. До этого момента повествования мы встречали только камни, добытые с двенадцати гор или из таинственного “некоего глубокого места”, которое олицетворяет библейских предков (первое и второе поколения “праведных людей” [*андреса дикаиоя*]),

пророков Бога, а также пророков и учителей “провозглашения сына Божьего” (*Herm. Sim.* 9.15.4).²⁵ Теперь мы узнаем, что камни для замены добываются на равнине, на которой строится башня. Ермий спрашивает о происхождении этих камней. Как выясняется, “камни, которые взяты с равнины... являются корнями (*ρίζαι*) белой горы [двенадцатой]” (9.30.1). Истолкованные как истоки наиболее высоко ценимой горы, эти камни не подвержены риску стать “черными”, оказавшись в башне, как это могло бы произойти с некоторыми камнями, добытыми из других источников; вместо этого камни с равнины “были признаны белыми как прошлыми, так и будущими верующими, поскольку они принадлежат к одному и тому же *геносу*”. Благословен этот *генос*, потому что он невинен” (9.30.3). Текст, по-видимому, предполагает, что некоторые люди, благодаря *геносу*, “естественным образом” являются частью этой башни. Даже если кто-то переводит *genos* здесь как “вид” или “тип”, это объяснение все еще находится в русле этнических рассуждений, поскольку оно создает историческую родословную для некоторых христиан и, по-видимому, опирается на понятие неотъемлемых, наследуемых характеристик, особенно в том, что касается религиозного достоинства.²⁶

Эта часть *Ермы*, таким образом, содержит два способа мышления о расе / этнической принадлежности: христианство либо зарождается (или закрепляется: *генос* камней с равнин), либо создается (или течет: в результате трансформации *этнуса* с других гор). Хотя оба элемента двустороннего характера этнических рассуждений присутствуют у *Гермаса*, преобладает акцент на изменчивости. Основная часть блока подчеркивает создание христианского *геноса* из множества других *этносов*, *филеев* и *генов* посредством трансформации; даже камни с равнины должны быть включены в башню правильной процедурой (через девственников).

“Корневые” камни не закладываются в башню до тех пор, пока она не будет полностью построена. Утверждение о том, что существует *род* верующих, который простирается до времен до Рождества Христова, каким бы парадоксальным это ни казалось,²⁷ могло бы стать частью защиты от обвинений в том, что христианство является новым (и, следовательно, незаконным) явлением. Но с риторической точки зрения объяснение этих опоздавших как генеалогически связанных с белой горой может вместо этого послужить для утверждения некоторых из новых членов праведного *рода*, чьи полномочия (особенно если они занимают руководящие должности в сообществе) могут быть восприняты как нуждающиеся в поддержке.

The *Пастырь Ермы* ясно иллюстрирует, как универсализирующие требования служат внутрехристианским функциям. Когда дело доходит до представления о членстве в праведном *геносе*, внутренние разногласия рассматриваются как проблема. Хотя универсализм не обязательно определять в терминах однородности,²⁸ у *Гермаса* универсальный идеал характеризуется единообразием. Например, третья гора ассоциируется с верующими, которые “богаты и замешаны в различных деловых делах” (9.22.1). В результате они “не прилепляются к слугам Божиим, но задыхаются от своей работы и сбиваются с пути истинного” (9.22.2). Для этих верующих отношение к богатству и, возможно, этике ставит их в противоречие с ценностями, провозглашенными текстом для сообщества. Напротив, в описании “инсайдеров с пятой горы” используется язык, общий для антигностической полемики; верующие этой горы “медленно учатся и высокомерны (*authadēs*), ... желают знать все (*panta ginōskein*), и все же они вообще ничего не знают (*ouden holōs ginōskousi*). Из—за этого их высокомерия им не хватает знаний (*синезис*- этот термин здесь используется как каламбур, потому что он также означает “союз”); слепая глупость (*афросиньямора*) вошла в них” (9.22.1–2). Описание продолжается высмеиванием этих верующих за то, что они превозносят себя как мудрых учителей, в то время

как на самом деле они бессмысленны. Заявляя о преимуществе истинной вселенской церкви, повествование маргинализирует христиан-соперников (которые *также* могли бы утверждать, что говорят от имени всех христиан) как прогневших членов, которые должны быть изгнаны из праведной расы или “покаяться”, приняв учения и практики, отражающие точку зрения текста. Это наводит на мысль об историческом контексте оживленного внутрехристианского соперничества.²⁹

Мой основной аргумент на данный момент заключается в том, что раннехристианские тексты не поддерживают точку зрения о том, что христианский универсализм противоречит христианскому самоопределению как народа. Независимо от того, представляли ли они христианство как движение, открытое для всех, идеальное для всех людей, или как идеально объединенное и единообразное, ранние христиане использовали идеи о текучести и неизменности этнической принадлежности и расы, чтобы сформулировать эти утверждения. Говоря об открытости движения, ранние христиане, такие как Джастин и авторы *Деяний Андрея и Пастыря из Ермы*, подчеркивают изменчивость этнической принадлежности / расы, изображая обращение как изменение своей этнической принадлежности, особенно через новые верования, образ жизни, ритуальные практики и обретение новых предков. Говоря о христианстве как о группе, идеально охватывающей всех людей и внутренне объединенной, христиане вместо этого склонны формулировать фиксированный аспект этнической принадлежности / расы в связи с его потенциальной изменчивостью. Утверждая, что люди обладают некими общими характеристиками, такими как представление Юстина о семени *логоса* во всех людях или об общем предке (таком как Адам или Ной), последователи Иисуса могли сформулировать универсализирующие видения будущего своего народа, представив способ воссоединения изначального единства человечества в судьбе единого народа. *Пастырь Ермы* подчеркивает, что христианская община должна быть монолитным, цельным целым — признаки вариативности или внутренней текучести являются основанием для исключения.

Призматические соображения: значение этнических рассуждений для христианского универсализма

Универсальные требования по своей сути не являются ни освобождающими, ни угнетающими, но могут служить обеим возможным целям, в зависимости от того, кто их выдвигает, в каких контекстах и с какой целью. Регина Шварц мудро заметила, что “Универсализм принимает разные формы: как идеал подлинной терпимости, как попытка защитить всеобщие права человека и как разновидность империализма, который настаивает на том, что мы все едины, и требует стирания различий”.³⁰ Универсализм может легко повлечь за собой идеализацию определенных аспектов человечества в противовес “другому”, определяемому как отдельный или нечеловеческий; расизм скрывается “как на стороне универсального, так и частного”.³¹

В этой половине главы я исследую два основных следствия того, что ранние христиане использовали этническую аргументацию для универсализации своих утверждений: во-первых, нам нужно интерпретировать как древние, так и современные христианские универсализирующие утверждения в их конкретном контексте; и, во-вторых, как предлагалось в первой половине главы, нам нужно внимательнее присмотреться к понятию “обращение”, особенно к тому, как ученые определяли и использовали его для реконструкции ранних христиан по отношению к их современникам.

Важность контекста

Универсальные требования всегда конкретны. Они выдвигаются в конкретных контекстах и представляют конкретные интересы от имени всех. Что интересно в универсальных требованиях, так это то, как они разрабатываются, кому служат и с какими последствиями. Но это вопрос не только о том, что пытались делать ранние христиане, но и о том, что мы в настоящее время делаем с их попытками, и как мы ценим универсализм и выдвигаем свои собственные универсальные притязания. Внимание к контексту требует, чтобы мы рассматривали ранних христиан и их современных интерпретаторов (христиан или нет) как участников их более широкого социального и политического ландшафта. Когда ранние христиане утверждают, что их самобытность является идеальной кульминацией человечности, они не уникальны — римляне и греки также регулярно делают подобные заявления. Чтобы подтвердить эти тезисы, мы сначала кратко рассмотрим римские стратегии универсализации, а затем рассмотрим два примера того, как географический контекст обосновывает раннехристианские универсализирующие притязания.

Романтизм как *Humanitas* Раннехристианские авторы пишут во время продолжающейся разработки и осуществления имперского проекта, в котором широко использовалась универсализирующая риторика.³² Одним из ключевых терминов в этом проекте римской универсализации является *humanitas*. Как описал это Грег Вулф, “*humanitas* заключили в себе то, что значило быть римлянином”. Это широкое понятие, часто переводимое как “цивилизация”, могло одновременно функционировать как универсальный идеал и маркер отличия даже среди “римлян”. Эта двойная функция характеризуется представлением о том, что элитные мужчины лучше всего воплощают *гуманность*, даже если “она включает в себе набор идеалов, к которым могут стремиться все люди”.³³

Римляне приписывают изобретение *humanitas* грекам. Позиционируя “греческую культуру как первые этапы универсального процесса”, римляне утверждают, что они являются законными наследниками и носителями этого процесса (отмеченного *humanitas*), тогда как греки выродились.³⁴ Таким образом, для определения римскости в терминах *humanitas* требуются аргументы, несколько аналогичные тем, которые формулируют некоторые ранние христиане, чтобы определить себя как отличных от *Иудеев*, при этом утверждая, что их собственные Священные Писания, которыми большинство христиан делились с ними. Без необходимости заявлять о какой-либо прямой зависимости христиан от римских аргументов, поразительно, насколько некоторые христианские утверждения, похоже, перекликаются с этой логикой в позиционировании христиан по отношению к евреям.

Также важно для наших целей, что *религия* является одним из строительных блоков для создания, демонстрации и обсуждения романтики.³⁵ В период ранней римской империи связи между культовыми практиками и общностью людей претерпевают изменения. Хотя религиозные практики продолжают коррелировать с расой / этнической принадлежностью / гражданской принадлежностью на протяжении всего имперского периода, культовые новшества Августа закладывают основу для универсализирующей риторики, которая служит объединению разнообразных региональных культов, особенно культов правителей.³⁶ Как пылко заявляет Элиус Аристид о римском правлении в середине второго века:

Действительно, поэты говорят, что до правления Зевса все было наполнено раздорами, шумом и беспорядком, но когда к власти пришел Зевс, все было приведено в порядок.... Точно так же, принимая во внимание ситуацию до вас [то есть до Антонина Пия] и при вас, можно было бы предположить, что до вашей империи все было в беспорядке, шиворот-навыворот и полностью дезорганизовано, но когда вы взяли на себя ответственность, неразбериха и фракции прекратились и наступил *всеобщий порядок*, и на первый план вышел великолепный свет в жизни, правительстве и законах, и в алтари богов поверили.

(Или. 26.103, курсив мой)³⁷

Аристид здесь подчеркивает универсальный порядок, установленный империей в ее политической структуре, законах и религиозных обрядах. Чуть ранее в своей речи он хвалит римлян за то, что они охватили “весь мир своим правительством, либо как граждане, либо как те, кем управляют” [см. Или. 26.58–61]. Рим объединил народы; обитаемый мир стал подобен единому городу [см. Или. 26.36]”.³⁸

Политическое видение Аристида о том, что один город расширяется, чтобы править всем миром, выдвигает на первый план гражданское членство, а не этническую принадлежность. Но распространение власти Рима размыло границы между гражданской идентичностью и этнорасовой идентичностью, а религиозные практики помогли обозначить и переопределить как гражданство, так и этническую принадлежность. Христиане также извлекают выгоду из этой расплывчатости, искажая имперский дискурс, заявляя о своем гражданстве в другом городе(небесном Иерусалиме), при другом правителе, и воспринимая себя как народ. Как в гражданских, так и в этнических самооценках религиозные практики служат основным средством осуществления членства.

Когда ранние христиане используют универсализирующие этнические рассуждения, их можно понимать как попытку обсудить альтернативные универсализирующие дискурсы, особенно в отношении идей о романтизме, порожденных римским имперским культом и через него.³⁹

В [главе 2](#) я предположил, что мы можем извлечь ценную информацию, изучив, как города, провинции и другие местные группы определяли себя по отношению к римской имперской власти и римскому пониманию идентичности. Мы можем распространить это понимание на понимание универсальных притязаний. Переосмысливая грецизм в имперский период, некоторые “греки” разработали универсализирующие аргументы, которые сохранили грецизм как вершину человечности. Эти утверждения основывались на утверждении, что конкретные культурные формы, связанные с греками, *пайдейя* и философия, были по сути “греческими”.⁴⁰ Тем не менее, “гречность”, как и христианство или другие коллективные идентичности, все еще требовалось отстаивать и обсуждать в местных, специфических контекстах.⁴¹ Сравнение двух современников-христиан, Тертуллиана Карфагенского и Климента Александрийского, помогает подчеркнуть важность контекста для христианского самоопределения и место этнической аргументации в универсализирующих заявлениях. В то время как Тертуллиан обсуждает христианство, особенно в связи с римлянами, контекст Климента призывает к более тесному сравнению между христианами и “греками”.⁴²

Тертуллиан в Карфагене и Климент в Александрии Климент и Тертуллиан были активны на рубеже второго и третьего веков н.э. и оба были плодовитыми христианскими авторами,

жившими в совершенно разных культурных и политических контекстах — Климент поселился в Александрии, крупнейшем городе восточной половины Римской империи, который управлялся полунезависимо (хотя официально контролировался провинциальным римским администратором); его элита говорила по-гречески. Тертуллиан жил в Карфагене, крупной столице провинции в Северной Африке, в западной части империи. Карфаген управлялся как римская провинция более непосредственно, чем Александрия. Международным языком в Карфагене была латынь.

Климент отстаивает универсальный характер христианства, изображая его одновременно отличным от еврейства и гречества, но логически завершающим их. Климент почти не упоминает римлян, вместо этого неявно позиционируя христиан как высший народ, характеризующийся их особой религиозностью и сформированный из "греков и варваров", "греков и евреев" или "евреев и язычников". Тертуллиан, с другой стороны, утверждает, что христиане являются лучшими представителями римлян, то есть образцовыми гражданами, во многом из-за образа жизни, продуцируемого их религиозными практиками. Он утверждает, что римляне осуждают христиан как "третью расу" (евреев, римлян, христиан), и яростно отвергает эту классификацию, настаивая на том, что христиане не являются отдельным народом из-за их религиозных обрядов.

Несмотря на эти важные различия, и Климент, и Тертуллиан используют этническую аргументацию. Обоим необходимо соотнести христианство с существующими способами объяснения человеческих различий. Тертуллиан живет в контексте, в котором имперские интересы определения римскости требуют, чтобы он четко сформулировал свое определение христианства по отношению к римскости. Климент, напротив, может игнорировать категорию "римлянин" и пишет так, как будто обращается к "грекам" или христианам-язычникам.⁴³ Он выступает за давние тоталитарные различия между евреем / язычником и греком / варваром, чтобы преобразовать эти пары в коллективное целое, которое вместе составляет как источник всех христиан, так и то, что не является христианским.⁴⁴

Мы уже рассмотрели ряд примеров из сочинений Климента, в которых он недвусмысленно называет христиан *геносом*, *лаосом* или *этносом* (см. Выше, а также главу 2), поэтому здесь я сосредоточусь на взглядах Тертуллиана. Тертуллиан энергично выступает *против* отождествления христиан с третьим (*tertium*) *родом*. Он подразумевает, что именно нехристиане относят христиан к третьему типу людей (*третий род*): "О нас действительно говорят, что мы "третий тип" человечества" (*Ad Nationes* 1.8). Тертуллиан частично опровергает это определение, настаивая на противопоставлении религии (*religio*) и людей (*natio*), оспаривая применение термина *род* к тем, кто следует набору религиозных практик. Тертуллиан пытается отделить религиозную принадлежность от этнической, чтобы христианская "религиозная" самобытность не могла быть истолкована как этническая / расовая / национальная самобытность. Независимо от того, точно или нет он отражает то, как нехристиане говорят о христианах, Тертуллиан указывает, что по крайней мере некоторые читатели поняли бы, что границы между *natio*, *genus* и *religio* были более размытыми, чем хочет здесь заявить Тертуллиан.

По Тертуллиану, самобытность как *natio* поставила бы христиан в невыгодное положение — христиане могли бы быть выделены как отдельная группа и, следовательно, быть более уязвимыми для преследований. Его риторическая стратегия состоит в том, чтобы позиционировать христиан как лучших представителей Римской империи, последователей

Бога, который делает возможным успех империи — они не отдельный *natio*, а истинный *natio*. Его решение основано на этнических соображениях. Он стремится определить христиан как членов *нации*, но такой, которая совпадает с *Romanitas* потенциально охватывает их. Это радикальный шаг, поскольку он политизирует христианство, даже при кажущемся преуменьшении различий между христианством и романтизмом.

Были ли христиане признаны нехристианами как “этническая принадлежность”? Тертуллиан предполагает, что “третий род” — это термин, используемый для обозначения христиан нехристианами (особенно см. *Де Скорпиас* 10), по крайней мере, в Карфагене. В частности, он подразумевает, что христиан называли *родом* или *natio* на основе религиозных различий. Тертуллиан находит это проблематичным; неясно, что делали другие. Действительно, мы видели, что другие ранние христиане, особенно те, кто писал по-гречески, включая Афинагора, Аристиды и Климента, все изображали религиозность как неотъемлемую часть этнической принадлежности, в том числе и для христиан.⁴⁵ Если бы местные римские граждане ожидали, что принятие ими религиозных обычаев Рима выделит их среди других как специфически римлян, то религиозная самобытность христиан, весьма вероятно, имела бы политический подтекст, который Тертуллиан желает свести к минимуму, если не устранить.

Административные и культурные различия между Карфагеном и Александрией помогают объяснить некоторые различия между Климентом и Тертуллианом. Как колония, Карфаген содержал небольшую группу элиты, которые были римскими гражданами, а также многих других не римлян, как элиты, так и неэлиты. Именно в таких общинах римляне поощряли и более систематически устанавливали римские религиозные культы за пределами самого Рима. Религиозная деятельность давала римским гражданам этой и других колоний возможность подтвердить свой римский статус в отличие от их сверстников-неграждан.⁴⁶ Жителям римской колонии, не являющимся римлянами, пришлось бы осознать значимость своих религиозных практик в свете крайне стратифицированных и политизированных стандартов, установленных теми, кто занимается “творческим подражанием самому Риму”.⁴⁷

В Александрии связь между религией и имперским контролем была выражена по-другому, хотя мы все еще видим тесную связь между этнической принадлежностью и религиозными практиками.⁴⁸ “Эллинизм” стал маркером, используемым теми, кто отнесен к этой категории, как средство для определения “их собственных социальных градаций в общей группе”.⁴⁹ Климент пишет для людей, которые окружили себя греческими вещами, которые говорят по-гречески, которые хотя бы поверхностно знакомы с Гомером, Еврипидом и почитанием греческих божеств, и которые довольно хорошо осведомлены о модной культуре Александрии. Предполагается, что “греческие” социальные обычаи, религиозные практики и педагогика являются стандартом, по которому аудитория Климента будет оценивать его учения.⁵⁰

Одно из значений этих примеров заключается в том, что классицисты и историки древности, интересующиеся этнической и культурной идентичностью, больше не могут априори исключать раннее христианство из рассмотрения — невозможно продолжать принимать определение христианства как нового вида религии, оторванной от традиционных социальных и политических культур и сосредоточенной на вере. Вместо этого ранние христиане, как и их современники, рассматривали свою религиозность как сложно взаимосвязанную с другими аспектами культурной идентичности, включая этническую принадлежность / расу, политическую идентичность и этику.

Ряд доконстантиновских христиан использовали доступные в культуре представления об этнической, национальной и гражданской принадлежности, чтобы узаконить определенные версии христианства как универсального и наиболее аутентичного проявления человечности. Мы можем признать, что доконстантиновские (и даже многие постконстантиновские) утверждения христиан о том, что они являются универсальными представителями всех христиан, явно не соответствуют действительности, но нам также необходимо исследовать, как мы реконструируем социальные структуры и практики, вытекающие из конкретных универсальных утверждений, которые встречаются в раннехристианских писаниях. В период до легализации христианства универсальные претензии христиан понятны в свете того, как ряд "групп меньшинств" в римском мире договаривались о своем отношении к структуре имперской власти. Тем не менее, мы можем видеть, что доконстантиновские источники содержат именно ту обоюдоострую риторику открытости и ограниченности, которая могла быть использована в деспотических целях, как только христианство приобретет политическую и социальную власть.

Современные контексты для универсализации утверждений о ранних христианах В

современный период универсализирующие утверждения о ранних христианах также имеют различные коннотации в зависимости от контекста использования. В руках современных ученых и христиан универсальные притязания могут функционировать по-разному: усиливать чувство современного христианского единства, привлекать внимание к современному христианскому плюрализму и проблематизировать его, а также мобилизовывать "христианские" ценности в противовес "светским" или националистическим притязаниям на службу наднациональным целям.

Утверждения о том, что христианство с самого начала имело универсализирующий, учитывающий расовые различия мандат, были центральными как для основных академических ученых, так и для маргинализованных голосов, стремящихся к социальным, политическим и религиозным реформам. Для ведущих ученых раса служила основным критерием, по которому можно классифицировать христианство как особый вид религии, не связанный с расой.⁵¹ Маргинализованные голоса, напротив, часто показывали, как христианство участвует (молчаливо или явно) в расизме, и призывали к реформам, которые позволят христианству достичь своего первоначального расово инклюзивного идеала.⁵²

Общепринятый подход делает расовую принадлежность темой, выходящей за рамки христианства, - чем-то, что должным образом не относится к его сфере деятельности. Маргинализованные голоса, напротив, ставят расу во главу угла с целью внутрехристианской критики и реформ. Я бросаю вызов обоим этим интерпретационным течениям, утверждая, что ранние христиане использовали этнические рассуждения для разработки универсализирующих утверждений о христианстве. Мои цели более совместимы с подходами к христианскому универсализму, принятыми маргинализованными голосами, потому что я поддерживаю концептуализацию универсализма, которая подчеркивает ценность различий, а не их стирание.⁵³

К сожалению, большинство современных универсализирующих утверждений о христианском происхождении также зависят от представлений о расе, чтобы реконструировать раннее христианство как универсальное в явном отличие от иудаизма, как в этом примере:

Первоначально христианство было лишь одной из многих сект иудаизма, процветавших в первом веке н.э., оно больше всего отличалось от других сект своим *универсализмом, который резко контрастировал с сепаратистским национализмом*, который доминировал в еврейском сектантстве после восстания Маккавеев.⁵⁴

Сепаратистский национализм порождает идентичность с закрытыми границами (какими бы определенными они ни были), а универсализм - с гибкостью. Мой подход бросает вызов мнению о том, что раннехристианский универсализм был сформулирован путем объявления иудаизма религией народа, а христианства - нет. Я не говорю, что и христианство, и иудаизм *были* отдельными расовыми группами. Напротив, по крайней мере, в первые три столетия нашей эры самоопределение с точки зрения этнических рассуждений было ценным для всех тех, кто стремился закрепить значения еврейства и христианства, включая утверждение, что их идентичность открыта для всех и является лучшей для всех.

Чтение ранних и современных христианских общин и текстов как встроенных в конкретные контексты, позволяет нам рассматривать универсальные утверждения в каждом конкретном случае в зависимости от используемого типа универсального видения. Мы можем оценить, в каких случаях универсализм, по-видимому, способствует стиранию различий, а в каких случаях он может обеспечить контекст для взаимодействия, который не стирает различия, а вместо этого обеспечивает "общий форум для обсуждения общей повестки дня и способствует возможности диалога".⁵⁵

Переосмысление Обращения

Динамичный подход к расе / этнической принадлежности помогает показать, почему и как ранние христиане использовали этническую аргументацию, чтобы представить обращение как возможное и идеальное для всех. Это также предполагает, что обращение - это социально укоренившийся процесс, переплетенный с другими формами культурной идентичности, а не просто частное дело веры или совести. Мы должны рассматривать обращение как социальный процесс, который влечет за собой пересечение социальных границ. Эти границы могут пониматься как религиозные, но также и как этнические и расовые.

Способность обращаться в христианство может показаться отличительной чертой его универсального характера. Однако, по крайней мере, с начала нового времени обращение определенных групп и отдельных лиц, особенно евреев и подданных колоний, вызывало у христиан серьезную тревогу. Испания золотого века, а также Европа конца девятнадцатого и начала двадцатого веков и ее африканские и азиатские колонии были геополитическими контекстами, в которых универсализм христианства столкнулся с подозрением, что не все люди могут присоединиться к этому универсальному идеалу.⁵⁶ Объяснение этой тревоги иногда выражается в терминах намерений и мотивации (обращение может произойти только при истинном намерении), но это, казалось бы, разумное беспокойство также конкурировало с расистским мнением о том, что у некоторых людей может быть конституционно меньше шансов на такую чистоту намерений при обращении.

Но даже определение обращения в терминах намерения проблематично, поскольку оно рассматривает обращение как личный и приватный процесс, а не как социально и политически опосредованный. Это индивидуальное и ориентированное на веру понимание обращения также легло в основу интерпретаций обращения ранних христиан. В своем влиятельном

исследовании обращения древних людей Артур Дарби Нок представляет обращение как сугубо индивидуальный опыт, включающий полное изменение своих ориентаций и обязательств. Нок ограничивает это явление христианством, иудаизмом и философскими школами, при этом в отдельных случаях допускаются мистические культы. В результате он исключает большинство форм древней религиозности. В основе этого разделения лежат не только предположения о “ядре” религиозности (которое должно присутствовать при обращении), но и о том, как классифицировать религии. Нок в значительной степени интерпретирует христианство на фоне определения, состоящего из двух частей, обсуждаемого в [главе 1](#). То есть Нок рассматривает большинство древних религий как характеризующиеся практикой, а не верой, и как переплетающиеся с их социальными контекстами (включая гражданскую и этническую идентификацию). Предположение о примате практики и контекста подкрепляет точку зрения Нока о том, что люди не “обращались” в традиционные религии, даже когда они принимали почитание новых божеств или становились членами нового культа. Он называет такие изменения “прилипанием”, а не обращением.⁵⁷

Подход Носка к конверсии подвергался серьезным испытаниям и был пересмотрен за последние несколько десятилетий. Томас Финн, например, убедительно доказал, что практики, особенно ритуалы инициации, такие как крещение и помазание, занимают центральное место в обращении ранних христиан. Обращение было не просто вопросом внутреннего убеждения, оно совершалось посредством процесса обучения и действий.⁵⁸ Это понимание, очевидно, корректирует чрезмерный акцент Нока на вере и индивидуальных убеждениях. Финн приводит два других важных аргумента: обращение не должно теоретизироваться как разовое изменение, и что обращение может произойти *внутри* того же религиозного культа или сообщества (как усиление приверженности, духовное развитие или более высокий уровень посвящения).⁵⁹ Эти два взаимосвязанных пункта еще больше пересматривают концепцию Носка, поскольку они включают традиционное религиозное благочестие и культы в сферу обращения и помогают нам объяснить внимание, уделяемое в ряде групп постоянному совершенствованию и изменениям даже после того, как мы стали инсайдерами.

Уэйн Микс и Джон Карран также внесли свой вклад в критику модели Нока, поставив под сомнение как его акцент на личности, так и предполагаемую силу приверженности. Микс предполагает, что обращение в христианство необходимо рассматривать с точки зрения социальных факторов, а не только индивидуальных.⁶⁰ Почти двадцать лет спустя Джон Карран все еще считает “этот социальный контекст обращения ... одним из наиболее упускаемых аспектов всего предмета” в интерпретациях раннего христианства.⁶¹ Опираясь на Микса, Карран утверждает, что политические факторы, а также социальная динамика римской “*семьи и клиентуры*” структурировали условия обращения и его последствия.⁶² Оба стремятся смягчить понимание обращения как в первую очередь или по существу личного вопроса веры, который влечет за собой полную трансформацию мировоззрения и жизни человека. Конечно, апокрифические деяния и повествования о мучениках кажутся риторически озабоченными изображением семейного и гражданского скандала против новообращенных, особенно женщин благородного происхождения, таких как Фекла и Перпетуя. Карран предполагает, что опасения, выраженные в раннехристианских текстах по поводу силы приверженности христианству, должны заставить нас усомниться в модели обращения как внутреннего, личного решения посвятить себя иному образу жизни — в [главе 1](#) мы видели, как именно такая озабоченность колеблющимися христианами была зарегистрирована в *Деяниях мучеников Лиона и Вены*.

Настаивать на центральной роли социального контекста при интерпретации значения и последствий обращения не означает рассматривать доктринальные или теологические факторы как несущественные. Но это наводит на мысль, что опасения по поводу доктрины и теологии могут отражать интересы конкурирующих учителей и потенциальных авторитетных фигур в той же степени, что и интересы новообращенных. Внимание к социальному контексту обращения позволяет нам рассматривать этнические рассуждения как одну из групп стратегий представления о том, что значит стать христианином.⁶³ Например, борьба Максимиаллы со своим мужем Эгеатом в *"Деяниях Андрея"* явно интерпретируется как следствие присоединения к *роду макариона* — текст изображает обращение как акт, имеющий как индивидуальные, так и социальные последствия.

Эти ценные изменения в модели Нока важными способами восстанавливают христианство по сравнению с другими древними формами идентификации, подчеркивая практику, процесс, контекст и вариативность видов членства. Сдвиг в анализе обращения, за который выступают Карран и Микс, — от акцента на личных убеждениях к акценту на социальном контексте — относится к более широкой тенденции переосмысления определений "религии" и особенно того, как "религия" определяется по отношению к другим измерениям человеческой жизни. Микс предвосхищает, например, призыв Гаури Вишванатана к "необходимости историзации обращения не только как духовной, но и политической деятельности".⁶⁴

Почему ... история подбрасывает так много примеров обращенческих движений, сопровождающих борьбу с расизмом, сексизмом и колониализмом? Какова может быть связь между борьбой за основные права и принятием религий, которые характеризуются как религии меньшинств? ... Какие возможности для альтернативной политики идентичности может предложить обращение в веру как жест, который пересекает установленные границы между сообществами и идентичностями?⁶⁵

В своем исследовании обращения в современной Англии и Индии Вишванатан освещает современные концептуальные основы, которые лежат в основе как изучения обращения в древности, так и современного периода. Вслед за Талалом Асадом она отмечает, что представление о "религии" как о чем-то маргинальном для светского общества в современности — то есть как о вере в первую очередь и как о сфере деятельности личности, в отличие от "светского общества" и "рациональной институциональности" — долгое время скрывало определяющую роль "религии" для "светского". Хотя в древности не существовало оппозиционной конструкции "светское общество" против "религии", раннее христианство часто наделялось атрибутами "современной" религии, особенно в том, что касалось индивидуализированной веры.

В то время как Микс, Карран и Вишванатан услужливо призывают нас думать об обращении как о социально-политическом процессе, этническая принадлежность по-прежнему обычно определяется как несовместимая с обращением, потому что первое рассматривается как фиксированное, тогда как религиозная идентичность рассматривается как потенциально изменчивая. Динамический подход к этнической принадлежности / расе позволяет нам увидеть, что границы между сообществами и идентичностями не являются фиксированными, хотя с риторической, политической и теологической точки зрения может быть полезно представлять их как фиксированные. Более того, этот подход также позволяет нам исследовать

контексты, в которых риторически, политически и теологически может быть полезно представлять обращение как несоизмеримое с этнической принадлежностью или расой.

Как показал Сандер Гилман, в Германии конца девятнадцатого - начала двадцатого века споры об обращении в христианство были особенно нестабильным местом для представления взаимосвязи между религиозной и расовой идентичностью как евреев, так и христиан. На протяжении большей части девятнадцатого века обращение в христианство предлагалось христианами и некоторыми евреями в качестве доминирующей модели для попыток “исправить” еврейские различия. К концу девятнадцатого века, с появлением “научных” биологизированных объяснений еврейских различий, “обращение больше не рассматривалось как жизнеспособная альтернатива”.⁶⁶ Но теория противоречила социальной практике:

Евреи Европы обращались Действительно, самый высокий уровень обращения среди немецкоговорящих евреев, по-видимому, был в Вене Фрейда. Как раз в тот момент, когда стало казаться, что еврейская интеграция в арийский мир невозможна, реальность заключалась в том, что возникло ощущение, что эта биологическая интеграция происходит и что надежда ассимиляционистов середины девятнадцатого века ... осуществится. Чем больше становилась потенциальная реальность, тем сильнее отрицалась теоретическая возможность.⁶⁷

Этот пример показывает, как “фиксированное” определение “расы” использовалось в конкретном историческом контексте для борьбы с гораздо более изменчивой социальной реальностью.

При изучении античности споры о взаимоотношениях между христианством и иудаизмом продолжают вестись отчасти с точки зрения обращения. В частности, продолжающиеся дебаты о том, активно ли евреи искали новообращенных, частично касаются того, как понимать взаимосвязь между религией и этнической принадлежностью / расой. Хотя эта дискуссия носит слишком широкий характер, чтобы обсуждать ее здесь,⁶⁸ что важно для наших целей, так это то, как конверсия определяется в зависимости от этнической принадлежности.

Шей Коэн представляет важную и влиятельную точку зрения, предполагая, что для того, чтобы обращение в иудаизм было возможным (не говоря уже о понятии активной еврейской миссии), принадлежность должна представляться не в “этнических” терминах. Коэн выдвинул аргумент о том, что за последние несколько столетий до нашей эры иудаизм превратился из “этнической” идентичности в “культурную” или религиозную идентичность.⁶⁹ Эти термины в первую очередь предназначены для обозначения перехода к возможности обращения в иудаизм. Таким образом, они закрепляют понимание этнической принадлежности как такого, которое исключает обращение; обращение считается возможным только в том случае, если идентичность определяется в “культурных” терминах. Коэн очень четко излагает эту точку зрения:

Этническая (или этнографическая) идентичность неизменна.... Однако в столетие, последовавшее за восстанием хасмонеев, появляются два новых значения термина “иудеи”: иудеи - это все те, независимо от этнического или географического происхождения, кто поклоняется Богу, храм которого находится в Иерусалиме (религиозное определение), или кто стал гражданами государства, созданного иудеями (политическое определение). В отличие от этнической идентичности, религиозная и политическая идентичности изменчивы: язычники

могут отказаться от своих ложных богов и принять истинного Бога, а неиудеи могут стать гражданами иудейского государства.⁷⁰

Я нахожу убедительным его аргумент о том, что иудейское самоопределение изменилось в период Хасмонеев, частично за счет адаптации греческих концепций *политии* (или гражданства). Но характеризуя это изменение как переход от неизменных концептуализаций членства к изменяемым, мы слишком резко проводим различие между этнической принадлежностью и религиозной / политической идентичностью и игнорируем двусторонний характер дискурсов и практик идентичности во все периоды (даже если в одни моменты на первый план выходит фиксированность, а в другие - текучесть).⁷¹

Такого рода рамки также вызывают беспокойство из-за того, как раннехристианские / иудейские отношения могут быть истолкованы в их свете. Джон Норт, например, придерживается позиции, согласно которой во втором и третьем веках нашей эры евреи предпринимали значительные усилия по обращению язычников, что создавало конкуренцию христианам в их собственной миссии.⁷² Как и Коэн, эта характеристика еврейско-христианской конкуренции основана на резком различии между религией и этнической принадлежностью: как выразился Норт, "евреи ... стали религией, а не этнической группой".⁷³ Считается, что евреи конкурируют с христианами именно как представители религии, а не этнической принадлежности. Эта позиция не только определяет этническую принадлежность вне зависимости от религии, но и подразумевает, что этническую принадлежность нельзя представить в универсализирующих терминах.

Чтобы прояснить эту позицию, Джошуа Левинсон предлагает полезный анализ ранних раввинских взглядов, приводя доводы в пользу двух доминирующих парадигм идентичности в раввинских текстах: генеалогической и заветной. Оба конструируют еврейство как то, что он называет "фиктивной этнической принадлежностью". Эти парадигмы имеют разные акценты. В "генеалогическом" "внутреннее и внешнее устанавливаются в соответствии с биологическим происхождением"; в "завете" "идентичность устанавливается путем принятия определенной институционализированной системы верований".⁷⁴ Левинсон не называет первое "этническим", а второе "религиозным"; вместо этого, обе парадигмы помогают конституировать этническую принадлежность, иногда конфликтуя, а иногда переплетаясь.⁷⁵ Хотя генеалогическая парадигма выдвигает на первый план фиксированность, апеллируя к происхождению, Левинсон проницательно отмечает, что:

Обе парадигмы представляют идентичность скорее как запоздалую, чем коренную. Является ли решающим моментом откровение на Синае или рождение двенадцати колен, идентичность достигается только посредством процесса очищения, когда естественное тело очищает себя от чужеродных элементов. Эта запоздалость, подчеркивающая приобретенный характер идентичности, по-видимому, указывает на определенную тревогу по поводу непостоянства идентичности, которая подрывает сами различия [между инсайдером и аутсайдером], над созданием которых с таким трудом работают эти тексты.⁷⁶

Другими словами, как генеалогические, так и заветные аргументы об идентичности обращаются к прошлому в поисках подтверждения, тем не менее включая в прошлое текучесть / трансформацию.

Несмотря на то, что раввинские формы иудаизма процветали наряду с возникающими раввинскими в первые несколько столетий нашей эры, анализ Левинсоном раввинских переговоров об идентичности предлагает важный момент для сравнения с самопониманием, классифицируемым как раннехристианское. Ни раввинские, ни раннехристианские тексты не говорят в один голос; тем не менее, начинающие христиане также используют нечто подобное этим двум парадигмам, определяя принадлежность генеалогически, а также по завету, тем самым создавая свои собственные версии этнической принадлежности. Как мы видели ранее в этой главе, Климент определяет членство в спасенном *геносе* как результат обучения определенному “завету Господню”.

Ранние христиане опирались на два вида библейских традиций, которые выдвигают универсализирующие утверждения о том, что народ Израиля отличается от других народов и в то же время связан с ними. Одна разновидность подчеркивает “универсальное братство с сестрой”, доступное в чтениях Книги Бытия, обычно апеллируя к генеалогиям в процессе (прослеживая родство с Адамом или Ноем). Вторая традиция является заветной в том смысле, что она подчеркивает привязанность к Яхве как то, что определяет членство в Израиле, например, у Исайи.⁷⁷ Не нуждаясь в гипотезах о конкретных исторических связях между Юстином Мучеником и раввинами, ясно, что в *Диалоге с Трифоном* используются как генеалогические аргументы, так и аргументы “завета”, утверждающие, что пересечение границы для того, чтобы стать христианином, является одновременно этническим и религиозным шагом.

Неудивительно, что христиане используют этнические рассуждения, чтобы представить обращение как возможное и идеальное для всех. Как мы видели в большей части [главы 2](#), риторика восстановления и реализации своего потенциала изображает обращение в терминах восстановления или достижения своей истинной человечности. Однако это не означает, что все методы лечения конверсии используют этническую аргументацию или подразумевают этнорасовые изменения. Образы обращения в древности широко варьировались, включая: порабощение (Богу), свободу, предоставление избирательных прав (как гражданину небес), очищение, просветление, воскресение и перерождение.⁷⁸ Все они содержат идею перехода от одного статуса или способа существования к другому, даже если не все они подразумевают этнорасовую трансформацию.

Заключение

Универсализирующие претензии ранних христиан могут быть плодотворно поняты в терминах локальных попыток договориться и сконструировать коллективные идентичности в сложном социально-риторическом ландшафте. Изображая христианство как универсальный идеал человечества, ранние христиане часто делают это, говоря о христианах как о народе, отличном от других народов. Это создает напряженность: христианство изображается отличным от других форм идентичности, но в то же время утверждается как идеальная или наиболее аутентичная форма человечности.⁷⁹ Некоторые раннехристианские авторы пытаются разобраться с этим парадоксом, рассуждая о том, что христианство кажется особым из-за того, что большинство людей вводятся в заблуждение, принимая за реальность существующие категориальные различия по расам или народам. Тем не менее, те же самые христиане полагаются на подобные ранее существовавшие представления о человеческих различиях, чтобы представлять

христиан как народ, членами которого потенциально и идеально являются все этнические группы.

Мое внимание было сосредоточено на раннехристианском *коллективном* самоопределении в этнических / расовых терминах. Гей Байрон показал, что этнические и цветовые различия использовались рядом ранних христиан, как до, так и после легализации, чтобы говорить об отдельных лицах и группах, которые воплощают как христианскую инклюзивность (например, эфиопский евнух в Деяниях 8: 26-40 и эфиопский Моисей в *Aprophthegmata patrum*), так и отчуждение (например, молодой чернокожий мужчина в *Жизни Мелании Младшей*).⁸⁰ Я убежден в интерпретации Байроном вызывающего разногласия и часто разрушительного воздействия того, что она называет “этнополитической риторикой”, как в древних текстах, так и в современных интерпретациях. По мнению Байрона, негативная и позитивная риторические функции этнических и цветовых различий в раннехристианских текстах опровергают утверждения раннехристианского универсализма: “Больше нельзя утверждать, что ранние христиане ориентировались на универсалистское мировоззрение”.⁸¹ В той мере, в какой она имеет в виду, что *больше нельзя утверждать, что ранние христиане понимали себя исключительно в терминах трансцендентности этнических и цветовых различий*, я полностью согласен. Но я не думаю, что это свидетельствует об отсутствии раннехристианской универсализации. Вместо этого я утверждал, что ранние христиане часто разрабатывали универсализирующие аргументы, используя этнические рассуждения, определяя себя как этническое или расовое целое, состоящее, по словам Джастина, из людей “всех рас”. Тем не менее, даже если некоторые ранние христиане продвигают универсалистское мировоззрение, апелляции к этническим различиям использовались в христианском дискурсе для демаркации границ подлинного христианства.

Перечитывание раннехристианских универсализирующих аргументов дает нам важную возможность поразмыслить о влиянии интерпретационных рамок, которые в значительной степени интерпретировали раннехристианские усилия по самоопределению, особенно универсализирующие претензии, в резком контрасте с этнорасовым самоопределением. Я вижу несколько последствий для современных христианских общин и тех, кто изучает расу и этническую принадлежность. Для тех, кто особенно интересуется расой и этнической принадлежностью, я привожу двойной аргумент: с одной стороны, хотя раса и этническая принадлежность являются современными понятиями, особенности этих понятий имеют предысторию, к которой стоит отнестись серьезно. С другой стороны, нам нужно больше исследований того, как интерпретации раннего христианства подвергаются расовой дискриминации в современный период. Я также надеюсь побудить к более детальному изучению того, как универсальные притязания в современных формах христианства могут скрыто кодировать расизм и этноцентризм. Это понимание должно происходить в контексте новейшей истории — не только христианства и его интерпретации, но и того, как концепции расы и этнической принадлежности переплетались с анализом и материальными практиками “религии”.



Приводя доводы в пользу преобладания раннехристианских этнических рассуждений и сопротивляясь интерпретациям раннего христианства как движения, стремившегося преодолеть все этнические и расовые различия, я не утверждаю, что христианство в основе своей расистское. Многие раннехристианские тексты действительно утверждают, что люди любого происхождения могут стать христианами и обрести спасение. Когда текст делает это, изображая христианство в терминах принадлежности к народу, мы должны быть внимательны к контексту и условиям для такого описания.

Даже если кто-то хочет настаивать на том, что принадлежность к какому-то “христианскому народу” качественно отличается от принадлежности к евреям, грекам, римлянам, египтянам и так далее, недостаточно утверждать, что христиане сформировали “религию” в отличие от “расы” или “этнической принадлежности”.¹ Многие ранние христиане описывали последствия веры во Христа (хотя виды веры сильно различались) как приобретение принадлежности к народу. Когда различные верующие и последователи Христа (как бы их ни понимали) использовали этнические рассуждения, они продолжали давнюю практику рассмотрения религиозных практик и верований как переплетенных с коллективными идентификациями, которые перекликаются с нашими современными представлениями о расе и этнической принадлежности, а также национальности и гражданской идентичности.²

Я утверждал не только то, что многие древние христиане использовали этнические рассуждения в процессе определения самих себя, но и то, что *современные* разновидности этнических рассуждений легли в основу преобладающих реконструкций раннехристианских текстов и истории. Современная этническая аргументация особенно ярко проявляется в озабоченности христианской сущностью и происхождением, а также в попытках отличить раннехристианскую риторику от современных расистских и антиеврейских христианских интерпретаций и практик. В первом случае этническая аргументация встроена в методологию, даже если этническая принадлежность и раса никогда прямо не упоминаются. То есть христианское происхождение становится расовым через органические метафоры, которые конструируют содержание христианства и различия между христианами и нехристианами, а также между христианами в существенных терминах.³ В последнем случае этническая принадлежность и раса выдвигаются на первый план как проблематичные понятия, но рассматриваются как более позднее историческое заражение христианства; риторически такие обсуждения расы и этнической принадлежности опираются на сюжет о “чистом происхождении и последующем упадке” христианской истории.

Я согласен с теми, кто, подобно Карен Кинг, выступает за то, что нам нужно “отказаться от двух наиболее распространенных повествовательных структур для повествования истории происхождения христианства: сюжета о чистом происхождении и последующем упадке и сюжета о прогрессе от примитивного состояния к прогрессивному развитию”.⁴ Как я утверждал во введении, эти сюжетные линии усиливают расовый и гендерный способы мышления, даже маскируя их, потому что они представляют и реконструируют историю христианства в терминах генеалогий (не фуко). Отказываясь от этих повествовательных структур,

больше было бы невозможно разделить явления на два и только на два типа (ортодоксия и ересь), ни на линейные траектории различных форм христианства, ни на набор последовательных и внутренне непротиворечивых, но взаимоисключающих и антагонистических “разновидностей христианства” (какими бы разнообразными они ни были). В каждом случае

согласованность явления, установленная этими подходами, является результатом научных дискурсов, а не практики писателей и читателей первого-четвертого веков.⁵

Кинг не имеет в виду, что ученые должны отойти от наших собственных категорий и описать древнее христианство таким, каким оно “было на самом деле”. Проблема не в том, что научные дискурсы устанавливают согласованность “христианства” как такового, а скорее в том, что ученые слишком часто не в состоянии исследовать мотивы и последствия исторических отображений и реконструкций, которые мы производим, — когда мы вообще признаем свою творческую роль.⁶ Процесс исторической интерпретации и размышления гораздо более запутанный.

Хотя призматический подход, который я отстаиваю, не является панацеей от христианского антииудаизма или расизма, он призывает обратить внимание на взаимосвязи между нашими собственными обязательствами и ценностями, способами, которым нас учили мыслить и интерпретировать, а также целями и идеологиями древних текстов.⁷ Такой подход позволяет нам изучить, насколько современные научные дискуссии были отягощены их собственной современной “этнополитической риторикой”,⁸ а также предложить, как можно прочесть древние этнические рассуждения. Такое прочтение древней риторики всегда будет преломляться через наши собственные взгляды и культурные особенности.

Концепция расы и этнической принадлежности, принятая мной в этой книге как характеризующаяся как фиксированностью, так и текучестью, соответствует призматическому подходу, потому что она подчеркивает меняющиеся формы этих сложно взаимосвязанных концепций, не настаивая на том, что они обладают какой-либо внутренней сущностью. “Религия” разделяет это изменяющееся облик качество с этнической принадлежностью и расой. Между этими понятиями нет внутренних границ.

Одна из причин, по которой я намеренно размыл возможные различия между расой и этнической принадлежностью в этом исследовании, заключается в том, что оно позволяет нам увидеть, как этническое мышление функционирует в конструкциях христианской идентичности, чтобы говорить как о границах между христианами и нехристианами, так и о внутренних различиях между христианами. Древние представления о “расе” и “этнической принадлежности” были важны для того, как ранние “христиане” устанавливали свои внутренние и внешние границы.

Более того, я утверждал, что современное понимание расы и этнической принадлежности послужило основой для наших реконструкций древнего христианского самоопределения и современных дискуссий о том, чем является и должно быть христианство. В совокупности способы, которыми раса и этническая принадлежность используются в современный период применительно к христианству, имеют общие важные черты с древним ересиологическим дискурсом с его целями установления нормативных границ. В современный период “раса” и “этническая принадлежность” иногда фигурировали в обсуждениях границ между христианами и нехристианами — особенно в обсуждениях того, чем христианство отличается от иудаизма, и в колониальных контекстах, где христианская универсализация направлена на обращение всех людей, сталкивались с расистскими вопросами о том, как классифицировать конкретные колонизированные группы. Но “раса” и “этническая принадлежность” также упоминаются при обсуждении внутреннего разнообразия среди христиан — часто для того, чтобы доказать, что

расовые или этнические различия среди христиан (и, действительно, среди всех людей) несовместимы с христианством.⁹

Изучение раннехристианского самоопределения с помощью этнических рассуждений не требует, чтобы кто-то классифицировал формы христианства на два типа (ортодоксальные / еретические), хотя это может пролить свет на то, как ранние христиане развивали этот бинарный дискурс. Этнические рассуждения могли бы функционировать как полемика, чтобы отделить предполагаемых инсайдеров от аутсайдеров, а также объединить различные составляющие под эгидой “христиан”, “спасенного *геноса*”, “истинного Израиля” или других подобных коллективных категорий. Этническое мышление не является отличительной чертой “неортодоксии” или “ереси”. Тем не менее, *современные* формы этнического мышления помогли увековечить эту, по-видимому, “чисто теологическую” бинарность. Современные интерпретаторы увековечивают как бинарность ересь / ортодоксия, так и идею о том, что этническая принадлежность / раса неизменны, определяя неортодоксальные или еретические позиции как те, которые якобы ограничивают спасение немногими, а “ортодоксальную” (или “протоортодоксальную”) позицию как общедоступную.¹⁰

Изучение этнической аргументации также не требует прослеживания линейных траекторий между формами христианства или реконструкции раннехристианского разнообразия в терминах последовательных, но отчетливых форм. В этой книге я сознательно избегал подобной таксономии. Во всяком случае, мой акцент на том, как ранние христиане могли использовать этнические рассуждения, может создать впечатление лежащего в их основе сходства. Это не является моей целью. Не было единой, унифицированной, оригинальной формы раннего христианства. Действительно, никогда не существовало единой формы христианства. Что я хочу подчеркнуть, так это то, что этническое мышление было гибким и широко используемым инструментом самообразования для тех, кого мы изучаем как ранних христиан (независимо от того, называли они себя “христианами” или нет). Эти люди определяли себя по-разному, в том числе как членов народа. Но не все ранние христиане были согласны с тем, к какому типу людей они относились, или какие характеристики и поведение составляли принадлежность к этому народу. То есть, если мы находим этническую аргументацию в раннехристианском тексте, мы не должны предполагать, что его автор или читатели понимали себя членами того же христианского народа, что и автор и читатели всех других раннехристианских текстов, использующих этническую аргументацию.

Это исследование посвящено историческому периоду до легализации христианства в 313 году н.э. Многие люди спрашивали меня, что происходит с этническими рассуждениями после легализации — они исчезают или меняются? Безусловно, четвертый век является важным поворотным моментом для христиан, потому что легализация приносит с собой возможность консолидации социальной власти, стоящей за претензиями на воплощение подлинного христианства. Этнические рассуждения продолжают фигурировать в позднеантичной внутрехристианской полемике, отточенной в ересиологическом дискурсе для отличия неаутентичных христиан от истинных.¹¹ Более важным для данного исследования является тот факт, что современные формы этнической аргументации будут продолжать играть определенную роль в христианском самопонимании и научных реконструкциях. Нам нужно противостоять этническим рассуждениям, чтобы преодолеть как расизм, так и христианский антииудаизм. Хотя недостаточно сказать, что ранние христиане превзошли или игнорировали этнические / расовые категории или способы мышления, мы также не обречены на конкретные

современные проявления этнических и расовых разногласий среди христиан или между христианами и нехристианами.

Примечания

Предисловие

1. См. Шон Келли, *Расизация Иисуса: раса, идеология и формирование современной библейской науки* (Нью-Йорк: Routledge, 2002), особенно 211-222.
2. Понятие призматического зрения навеяно предложенной Донной Харауэй метафорой дифракции. Познакомьтесь с Донной Харауэй, *модестом_witness@Second_Millennium. Женщина-мужчина@_Meets_OncoMouse™: феминизм и технонаука* (Нью-Йорк: Routledge, 1997), 16.
3. Там же.
4. Элизабет Шюсслер Фьоренца, *Риторика и этика: политика библейских исследований* (Миннеаполис: Крепость, 1999), 199. В то время как вся книга описывает и иллюстрирует "этику толкования", она предлагает полезное приложение, освещающее ее основные черты (195-198). Ее *"Иисус и политика интерпретации"* (Нью-Йорк: Континуум, 2000) предлагает "применение" этики интерпретации к изучению исторического Иисуса объемом в книгу.
5. Саймон Голдхилл, *Кому нужен греческий? Конкурсы по истории культуры эллинизма* (Кембридж: издательство Кембриджского университета, 2002), 11. Выделение в оригинале.
6. В предисловии к своей книге Шон Келли отмечает, что его исследование расовых научных дискурсов было вдохновлено как озабоченностью американским античерным расизмом, так и нацистским антисемитизмом (Келли, *Расизация Иисуса*, ix-xi). Несмотря на то, что расовые отношения в Северной Америке были сформулированы в бинарных терминах, они никогда не были просто расовыми отношениями между черными и белыми. Расизация коренных американцев также имела центральное значение, как и более специфичная для региона расизация других культурных групп (включая мексиканцев, китайцев, японцев и ирландцев). См. Скотта Малкомсона, *"Одна капля крови: Расовое несчастье американцев"* (Нью-Йорк: Фаррар, Штраус, Жиру, 2000).
7. Об отношениях между "расой" и "этнической принадлежностью", более подробно обсуждаемых ниже, см. Вернер Соллорс, "Предисловие: теории американской этнической принадлежности", в *Теории этнической принадлежности: классический читатель*, изд. Вернер Соллорс (Нью-Йорк: издательство Нью-Йоркского университета, 1996), xxix-xxxv; Карен Бродкин, *Как евреи стали белыми и что это говорит о расе в Америке* (Нью-Брансуик, Нью-Джерси: Издательство Университета Рутгерса, 1998), 189 п. 1; и Роберт Бартлетт, "Средневековые и современные концепции расы и этнической принадлежности", *Журнал исследований средневековья и раннего нового времени* 31 (2001): 39-42. О том, чтобы взять настоящее за отправную точку, см. Элизабет Шюсслер Фьоренца, *Риторика и этика*, 11, 28, 49; и Винсент Уимбуш, "Введение: чтение тьмы, чтение Священного Писания", в *Афроамериканцы и*

Библия: священные тексты и социальные структуры, изд. Винсент Уимбуш при содействии Розамонд К. Родман (Нью-Йорк: Континуум, 2000), 9-19.

8. О некоторых причинах такой маргинализации см. Элизабет Шюсслер Фиоренца, *Хлеб не камень: проблема феминистской интерпретации Библии* (Бостон: Beacon, 1984); и Фернандо Ф. Сеговия, "Расовые и этнические меньшинства в библейских исследованиях", в *Этничность и Библия*, изд. Марк Бретт (1996; переизд. Бостон: Брилл, 2002), 469-492.

9. Дениз К. Бьюэлл, "Раса и универсализм в раннем христианстве", *J ECS* 10:4 (2002): 429-468.

10. Дениз К. Бьюэлл, "Переосмысление значимости расовой принадлежности для раннехристианского самоопределения". *HTR* 94 (2001): 449-476.

Введение

1. *Ер. Диог.* 1.1. Некоторые идеи, изложенные во введении, развиваются у Дениз Кимбер Бьюэлл, "Переосмысление значимости расы для самоопределения ранних христиан", *HTR* 94 (2001): 449-458, 473-476.

2. Фрэнк М. Сноуден-младший, *до цветных предрассудков: древний взгляд на чернокожих* (Кембридж: Издательство Гарвардского университета, 1983), 99.

3. Энтони Д. Смит, *Этническое происхождение наций* (Оксфорд: Блэквелл, 1986), 35.

4. Розмари Рэдфорд Рузер, "Сексизм и язык Бога", в *"Переплетении видений: новые модели в феминистской духовности"*, изд. Джудит Пласкоу и Кэрол П. Крист (Сан-Франциско: Харпер энд Роу, 1989), 156.

5. Гай Г. Строумса, *Философия варваров: религиозная революция раннего христианства* (Тюбинген: Мор [Сибек], 1999), 83.

6. См. Джонатан Холл, *Этническая идентичность в греческой древности* (кембридж: издательство кембриджского университета, 1997), 35-37; и "ἔθνος" в *греческом лексиконе*, составленном Генри Джорджем Лидделлом и Робертом Скоттом, переработанном и расширенном Генри Стюартом Джонсом совместно с Робертом МакКензи и др., 9-е изд. (1940; переиздание, Оксфорд: кларендон, 1990), 344.

7. Например, когда ранние христиане обсуждают себя в контексте, который делает "христиан" аналогичными "грекам", "римлянам" и / или "египтянам", я вижу этническую мотивировку в действии.

8. В этом универсализирующем контексте современный термин "раса" более полезен, чем "этническая принадлежность", поскольку первое включает универсализирующие коннотации ("человеческая раса"), тогда как "этническая принадлежность" означает только особенность. Спасибо Дэвиду Констану за это важное наблюдение.

9. Этот эффект дополняет цели Дэниела Боярина в *"Смерти за Бога: мученичество и становление христианства и иудаизма"* (Стэнфорд: Издательство Стэнфордского университета, 1999), 1-19; Дэниел Боярин, "Джастин Мученик изобретает иудаизм", *"Церковная история* 70 (2001): 427-461; и Дэниел Боярин, *"Пограничные линии": Разделение иудео-христианства* (Филадельфия: Издательство Пенсильванского университета, 2004). Смотрите

также Шарлотту Фонробер, “Апостольская дидакалия: Мишна для последователей Иисуса”, *J ECS* 9.4 (2001): 483-509.

10. Важная книга Джудит Лиу “Христианская идентичность в еврейском и греко-римском мире” (Оксфорд: Издательство Оксфордского университета, 2004) была выпущена после завершения этой книги. Ее подход и аргументы тесно дополняют мои собственные как в ее внимании к христиан-скому самоопределению в контексте, так и, в частности, в ее обсуждении этнической принадлежности как одной из форм христианского самоопределения. См., в частности, 20-21, 98-146, 239-268, 305-310. Смотрите также Элизабет А. Кастелли и Хэл Тауссиг, “Рисование больших и поразительных фигур: переосмысление христианского происхождения с помощью живописи, подобной Пикассо”, в *Переосмыслении христианского происхождения: коллоквиум в честь Бертрана Л. Мака*, изд. Элизабет А. Кастелли и Хэл Тауссиг (Вэлли Фордж, Пенсильвания: Trinity Press International, 1996), 12-13.

11. Энтони Спавфорт, “Оттенки гречности: тематическое исследование Лидии”, в *Древних представлениях о греческой этнической принадлежности*, изд. Ирад Малкин (Вашингтон, Округ Колумбия: Центр эллинских исследований / Кембридж: Издательство Гарвардского университета, 2001), 375-400. Смотрите главу 2 ниже для дальнейшего обсуждения лидийцев.

12. Региональный подход Вальтера Бауэра оказывает наибольшее влияние в этом отношении, но существуют различные подходы к анализу регионализма. Случайные, особые формы христианства могут быть помещены в интерпретирующую модель, в которой христианство, хотя и является локальным, специфическим и “этническим” поначалу, совершенствуется, выходя за рамки конкретных соображений социального контекста (как будто это возможно) для достижения универсальной формы. Эта идея, по-видимому, заложена в проводимом Броком различии между религиозными и “национальными” сообществами в книге Себастьяна П. Брока “Христиане в империи Сасанидов: случай разделенной лояльности”, в *Религия и национальная идентичность: доклады, прочитанные на девятнадцатом летнем собрании и двадцатом зимнем собрании Общества церковной истории*, изд. Стюарт Мьюз (Оксфорд: Бэзил Блэкуэлл, 1982), 15-19. Даже собственный анализ Бауэра опирается на этнические стереотипы для объяснения региональных различий, отдавая предпочтение Риму как культурному центру, где то, что стало православием, могло должным образом процветать (в отличие от синкретизма, который характеризовал сирийский и египетский контекст). См. Уолтер Бауэр, *Ортодоксия и ересь в раннем христианстве*, перевод. Филадельфийский семинар по происхождению христианства (Миффлинтаун, Пенсильвания.: Сиглер, 1971), стр. 230. Стивен Гросби предлагает аналогичный подход, задаваясь вопросом о сохраняющемся воздействии “изначальных” уз на христиан, под которыми он имеет в виду, в частности, родственные связи и территорию. См. Стивен Гросби, “Категория изначального в изучении раннего христианства и иудаизма второго века”, *История религий* 36 (1996): 140-163.

13. Именно этот аргумент Дж. Б. Лайтфут приводит в *Послании к Галатам. Пересмотренный текст с введением, примечаниями и диссертациями*, 7-е изд. (Лондон: Macmillan and Co., 1881).

14. Энн Лора Столер, “Расовые истории и их режимы истины”, *Политическая власть и социальная теория* 11 (1997): 198.

15. Ирад Малкин, “Введение” в *Древние представления о греческой этнической принадлежности* (Вашингтон, Округ Колумбия: Центр эллинистических исследований / Кембридж: Издательство Гарвардского университета, 2001), 15.

16. Столер, “Расовые истории”, 186.

17. Малкин, “Введение”, 6, 15-16; и Столер, “Расовые истории”, 198-200.

18. Герд Бауманн, *Загадка мультикультурализма: переосмысление национальной, этнической и религиозной идентичности* (Нью-Йорк: Routledge, 1999), 90.

19. Там же, 91.

20. Бауманн рассматривает предполагаемые претензии на общее происхождение как отличительный признак этнической принадлежности. Более расплывчато он рассматривает апелляции к моральным абсолютам как отличительный признак религии. И то, и другое используется для формулирования требований об общественных правах, но они по-разному очерчивают свои границы (7). И то, и другое кооптируется санкционирующей риторикой национального государства, но противоположным образом. Различие между этнической принадлежностью и национальностью стирается до такой степени, что национальность функционирует как “немаркированная” этническая принадлежность (с ее признаком, выявляемым идентификацией некоторых внутренних групп как “других, групп меньшинств”), в то время как религия явно отвергается светской риторикой государства, даже когда оно тайно создает свою собственную “гражданскую религию”.

21. Там же, 24, 54.

22. Там же, 141 п. 1, 143-158.

23. В рамках классической и древней истории одним из наиболее красноречивых представителей такой точки зрения является Джонатан Холл. См. Холл, *Этническая идентичность*, 17-33; и Джонатан Холл, *Эллингство: между этнической принадлежностью и культурой* (Чикаго: Издательство Чикагского университета, 2002), 9-17.

24. См. Дэвид М. Шнайдер, “Что такое родство вообще?” в *Исследованиях родства в год столетия Моргана*, изд. Присцилла Рейнинг (Вашингтон, Округ Колумбия: Антропологическое общество Вашингтона, 1972), особенно 44-47.

25. Там же, 50-60.

26. Сюзанна Хешель, *Абрахам Гейгер и еврейский Иисус* (Чикаго: Издательство Чикагского университета, 1998), 276 с. 116. Английский перевод работы Ренана см. Эрнест Ренан, *Жизнь Иисуса*, пер. Чарльз Эдвин Уилбур (Нью-Йорк: Карлтон, 1864).

27. Heschel, *Abraham Geiger*, 156.

28. Ernest Renan, *Oeuvres complètes*, ed. Генриетта Психари, 10 томов. (Париж, 1947-1961), 5:1142; цитируется по Хешелю, *Абрахам Гейгер*, 156, 277 п. 129.

29. См. Винсент Уимбуш, “Чтение текстов как чтение самих себя: глава в истории афроамериканской интерпретации Библии”, в *Чтение с этого места, том. 1: Социальное*

положение и библейская интерпретация в Соединенных Штатах, изд. Фернандо Сеговия и Мэри Энн Толберт (Миннеаполис: Крепость, 1995), 103-108.

30. Современный расовый ландшафт христианства в Северной Америке был представлен для демонстрации несостоятельности раннехристианских универсалистских и эгалитарных идеалов. Тот факт, что основные протестантские христианские церкви остаются одними из наиболее расово сегрегированных мест в Америке, показывает зияющую пропасть между утверждением таких идеалов и конкретными социальными установлениями христианства. См. Брэдфорд Дж. Вертер, "Содействие борьбе за свободу: активность за расовую справедливость в основных церквях со времен эпохи гражданских прав", в *Тихая рука Бога: религиозный активизм и общественная роль основного протестантизма*, изд. Роберт Вутноу и Джон Х. Эванс (Berkeley: University of California Press, 2002), 181-212. Необходимо задаться вопросом, действительно ли и каким образом этот идеал в руках белых христиан сделал утверждения христианского универсализма соучастниками расизма. Майкл Эмерсон и Кристиан Смит рассматривают это соучастие как проистекающее из протестантских идеалов индивидуализма, которые затемняют системный характер расизма. Настаивая на нерасистском характере христианства и рассматривая расизм как индивидуальную, а не системную проблему, белые евангелисты часто считают себя нерасистами и не имеют стратегий борьбы с расизмом на институционализированном и культурном уровне. См. Майкл Эмерсон и Кристиан Смит, *Разделенные верой: евангельская религия и проблема расы в Америке* (Оксфорд: издательство Оксфордского университета, 2000). Эта проблема современного американского христианства является частью более масштабной американской проблемы. Как утверждала Патрисия Уильямс, даже благонамеренные утверждения о дальтонизме в Америке не создают условия дальтонизма (то есть не функционируют как перформативные высказывания), а скорее сигнализируют об истерическом отказе точно видеть, в какой степени дальтонизма нет, и препятствуют построению общества, в котором раса, особенно отмеченная с точки зрения "цвета кожи", больше не имеет значения. Смотрите Патрисию Уильямс, "Новая одежда императора", в *Видение будущего дальтоника: парадокс расы* (Нью-Йорк: Полдень, 1997), 3-16.

31. Мэри Бирд, Джон Норт и Саймон Прайс, *Религии Рима*, 2 тома. (Кембридж: Издательство Кембриджского университета, 1998), 1:276.

32. "Левый миф утверждает, что евреи являются анахроничной религиозной и национальной группой ... противостоящей всеобщему эгалитаризму и интернационализму". Катерина фон Келленбах, *Антииудаизм в религиозных трудах феминисток* (Атланта: Scholars Press, 1994), 42.

33. Подвергать сомнению определение еврейско-христианских различий в этнических терминах может показаться странным христианам, но это также может вызывать беспокойство у евреев. Среди евреев ведутся серьезные споры о том, как говорить о еврействе по отношению к "религии", "расе" и "этнической принадлежности". Тем не менее, укрепление и поддержание еврейства после попытки геноцида часто толкуется в биологических терминах, то есть в свете тем семьи, брака и деторождения (а не, скажем, в терминах обращения). Этот акцент на биологической преемственности еврейства является понятным ответом на ужасные биологические рассуждения, которые использовались в качестве основы для антиеврейской дискриминации и убийств. Биологические объяснения еврейства (или других категорий идентичности) являются результатом исторических и культурно специфических обстоятельств,

а не демонстрацией существенной истины об идентичности. Значения еврейства, такие как чернота, белизна и христианство, не являются фиксированными, а вырабатываются, пересматриваются и обсуждаются в определенных контекстах. Моя благодарность Энн Брауд за то, что она подняла этот вопрос.

34. Например, Джеймс Коун резко критикует белых теологов за то, что они не принимают во внимание расовую принадлежность и историю расизма в Америке при формулировании и анализе своих теологий. См. Джеймс Коун, *Риски веры: возникновение черной теологии освобождения, 1968–1998* (Бостон: Beacon, 1999), 130-133.

35. Дениз Эйлин Маккоски, “Отвечая на мультикультурный императив: курс по расе и этнической принадлежности в древности”, *Классический мир* 92 (1999): 553 п. 1. Однако стоит отметить, что в двадцатом веке был опубликован ряд влиятельных работ по идентичности в классической древности, в которых использовалась категория “раса”, часто авторами, пишущими в контексте, когда современные расовые отношения были острыми (Сноуден и гражданские права Америки; Саддингтон и южноафриканский апартеид). См., например, А. Н. Шервин-Уайт, *Расовые предрассудки в имперском Риме* (Кембридж: издательство Кембриджского университета, 1967); Фрэнк Сноуден-младший, *Чернокожие в древности: эфиопы в греко-римском опыте* (Кембридж: издательство Гарвардского университета, 1970); Фрэнк Сноуден-младший, *Перед цветными предрассудками*; и Д. Б. Саддингтон, “Расовые отношения в ранней Римской империи”, *ANRW* II.3 (1975): 112-137. Сторонники классицизма могут начать пересматривать концепцию расы (и расизма) в свете книги Бенджамина Айзека *“Изобретение расизма в классической древности”* (Принстон, Нью-Джерси: издательство Принстонского университета, 2004), которая была опубликована после завершения работы над этой книгой. Айзек утверждает о присутствии “проторасизма” в классических источниках.

36. С. Лоринг Брейс и др., “Резкие изменения климата и кластеры в сравнении с ”расой”: испытание в Древнем Египте и случай смерти на Ниле”, *Пересмотренная Черная Афина*, изд. Мэри Лефковиц и Гай М. Роджерс (Чапел-Хилл: издательство Университета Северной Каролины, 1996), 162.

37. В некоторых классических исследованиях “культурная идентичность” начинает предлагаться в качестве замены термина “этническая принадлежность”, если этническая принадлежность определяется как означающая “постоянство”. Таким образом, обоснование в чем-то аналогично использованию термина “этническая принадлежность” вместо термина “раса”.

38. Этот раздел адаптирован из книги Бьюэлла “Раса и универсализм”, 432-441. Молли Майеровиц Левин отмечает, что это отрицание расы как анахронизма было центральной чертой критики работы Бернала. См. Левин, “Маргинализация Мартина Бернала”, *Классическая филология*. 93 (1998): 347, 351. Два эссе, опубликованные в качестве коллективного опровержения работы Бернала, особенно иллюстрируют эту тенденцию: Кэтрин Бард, “Древние египтяне и проблема расы”, в *Пересмотренной черной Афине*, 104-111; и К. Лоринг Брейс и др., “Резкие изменения температуры и скопления”, 162.

39. Уильям Честер Джордан: “Почему ‘Раса’?” *Журнал исследований средневековья и раннего нового времени* 31 (2001): 169.

40. Там же, 168-169.

41. Одри Смедли, как и Джордан, отличает расу от этнической принадлежности прежде всего с точки зрения изменений. Раса, утверждает она, считается неизменной, в то время как этническая принадлежность долгое время считалась изменчивой. См. Одри Смедли, *Раса в Северной Америке: происхождение и эволюция мировоззрения*, 2-е изд. (Боулдер, Колорадо.: Westview, 1999), 8, 28-35.

42. Раса - краеугольная идея идеологии, которая апеллирует к неизменности для оправдания социального неравенства. "Раса" и "этническая принадлежность" могут функционировать в определенные социально-исторические моменты для обозначения разных вещей (то есть, хотя иногда они используются как взаимозаменяемые, они также могут функционировать по-разному).

43. Гей Л. Байрон, *Символическая чернота и этнические различия в раннехристианской литературе* (Нью-Йорк: Рутледж, 2002). См. также Дэвид Бракке, "Эфиопские демоны: мужская сексуальность, чернокожий другой и монашеское "Я"", *Журнал истории сексуальности* 10 (2001): 501-535. И Байрон, и Бракке выдвигают на первый план древнюю связь между эфиопией и черной кожей.

44. Столер, "Расовые истории", 197.

45. Там же.

46. Там же, 198.

47. Там же, 197. В этом отрывке она также ссылается на Джорджа Чулка, *Раса, культура и эволюция: очерки истории антропологии* (Чикаго: Издательство Чикагского университета, 1986), 234-269.

48. Питер Харрисон, *"Религия" и религии в английском просвещении* (кембридж: издательство кембриджского университета, 1990), 120-121.

49. Например, британские писатели шестнадцатого и семнадцатого веков, особенно вдохновленные "открытием Америки", опирались на Библию, чтобы задать вопросы о том, как классифицировать ее обитателей: были ли они людьми? Если да, произошли ли они (и каким образом) от Адама? Если не от Адама, то как они вписывались в схему спасения и священной истории? Более подробно это обсуждается в книге Харрисона, *"Религия" и религии*.

50. Харрисон, *"Религия" и религии*, 109.

51. Например, толкователи XVII века не только приписывали Каину происхождение "ложной религии", но также утверждали, что "потомство Каина начало вступать в браки с представителями более чистокровного происхождения", тем самым еще больше искажая подлинную религию (Харрисон, *"Религия" и религии*, 105). Чтения о Ное и его потомках усилили эту закономерность, поскольку были сделаны определенные выводы о религиозных и расовых различиях: "Давняя традиция гласила, что религиозная испорченность вновь проявилась в сыновьях Ноя, и в частности в лице Хама, 'который, вероятно, - сказал епископ Саймон Патрик, - унес с собой в Ковчег большую часть Духа Каина". Вскоре у потомков Хама должны были проявиться симптомы их наследственного недуга" (106). Здесь большое влияние оказали труды Августина, поскольку он утверждал, что "Хам был прообразом еретиков, в то время как два других сына Ноя, Сим и Иафет, представляли евреев и греков соответственно" (106).

52. Юджин Д. Дженовезе утверждает, что именно белые южные либералы-богословы, а не консерваторы, соединили научный расизм с библейской интерпретацией, чтобы поддержать идею о том, что рабство на расовой основе санкционировано Священным Писанием. См. Юджин Д. Дженовезе, *Всепожирающий огонь: падение Конфедерации в сознании белого христианского Юга* (Афины: Издательство Университета Джорджии, 1998), особенно 84-85. Смотрите также Рэндалл К. Бейли, “Академическая интерпретация Библии среди афроамериканцев в Соединенных Штатах”, в *Афроамериканцы и Библия: священные тексты и социальные структуры*, Винсент Уимбуш, изд., при содействии Розамонд К. Родман (Нью-Йорк: Континуум, 2000), 700; Дэвид М. Голденберг, “Проклятие Хама: случай раввинского расизма?” в *Борьба на Земле Обетованной: к истории отношений чернокожих и евреев в Соединенных Штатах*, изд. Джек Зальцман и Корнел Уэст (Нью-Йорк: издательство Оксфордского университета, 1997), 32; Дэвид М. Голденберг, *Проклятие Хама: раса и рабство в раннем иудаизме, христианстве и исламе* (Принстон: издательство Принстонского университета, 2003); и Регина Шварц, *Проклятие Каина: жестокое наследие монотеизма* (Чикаго: издательство Чикагского университета, 1997), 103-106.

53. Харрисон, “Религия” и религии, 108. Один писатель, Глэнвилл, назвал Хэма прародителем не только идолопоклонников, но и обезьян. Харрисон отмечает: “Это суждение ... еще раз подчеркивает тенденцию рассматривать грех и его первое порождение — идолопоклонство — как имеющие биологическую и унаследованную основу. Грех приводит к вырождению. Окончательное вырождение приводит к потере человечности. Точка зрения Глэнвилла также не кажется такой уж надуманной в свете дискуссий о том, были ли американские аборигены людьми или нет” (108).

54. См., например, Валери Бэбб, *Видимая белизна: значение белизны в американской литературе и культуре* (Нью-Йорк: Издательство Нью-Йоркского университета, 1998), 16-45; и Мэтью Джейкобсон Фрай, *Белизна другого цвета: европейская иммиграция и алхимия расы* (Кембридж: Издательство Гарвардского университета, 1998), 171-172. Фрай отмечает, что европейские христианские колонисты в Северной Америке в семнадцатом и восемнадцатом веках также классифицировали еврейские различия с точки зрения религии, а не расы (3-4, 171-72).

55. Питер ван дер Вир, *Имперские встречи: религия и современность в Индии и Великобритании* (Принстон: издательство Принстонского университета, 2001), 13.

56. Гаури Вишванатан, *Вне церкви: обращение, современность и вера* (Принстон: Издательство Принстонского университета, 1998).

57. Кроме того, Джонатан Холл отмечает, что в некоторых исследованиях после Второй мировой войны “этническая принадлежность” была заменена на “расу” без существенного изменения значения (Холл, *Этническая идентичность*, 19-20).

58. Волна недавних классических публикаций с “этничностью” или “ethnic” в названиях дает одно из свидетельств такого консенсуса. Обратите внимание, например, на Коэна Гудриана, *Этничность в Египте времен Птолемеев* (Амстердам: Гибен, 1988); Пер Бильде и др., ред., *Этничность в эллинистическом Египте* (Орхус, Дания: издательство Орхусского университета, 1992); Джонатан Холл, *Этническая идентичность*; Уолтер Пол, ред., *Стратегии различия: построение этнических сообществ, 300–800* (Лейден: Брилл, 1998);

Стивен Митчелл и Джеффри Грейтекс, ред. ., *Этничность и культура в поздней античности* (Лондон: Дакворт и Классическая пресса Уэльса, 2000); Ирад Малкин, изд., *Древние представления о греческой этнической принадлежности* (2001).

59. Джонатан З. Смит был самым красноречивым выразителем этого понимания. Смотрите его “Вопрос класса: таксономия религии”, *HTR* 89 (1996), 387-403; и его “Классификацию” в *Руководстве по изучению религии*, изд. Вилли Браун и Рассел Т. Маккатчен (Лондон: Касселл, 2000), 35-44.

60. Вернер Соллорс, “Предисловие: теории американской этнической принадлежности”, в *Теории этнической принадлежности: классический читатель*, изд. Вернер Соллорс (Нью-Йорк: Издательство Нью-Йоркского университета, 1996), xxxv.

61. Там же.

62. Исследование Ирен Сильверблатт исследует совпадение религиозных, этнорасовых, национальных и гендерных категорий в контексте колониального Перу. Она отмечает, например, как “португалец” часто выступает синонимом слова “еврей” в испанском колониальном дискурсе. Ирен Сильверблатт, “Раса, религия и современный / колониальный мир: культурная политика Испании и инквизиция в Перу XVII века” (публичная лекция, Институт перспективных исследований Рэдклиффа, Кембридж, Массачусетс, сентябрь 2001 г.). См. также Ирен Сильверблатт, “Новые христиане и страхи нового света в Перу семнадцатого века”, в книге *“С полей: историческая антропология и ее будущее”*, изд. Брайан Кит Аксель (Дарем, Северная Каролина: Издательство Университета Дьюка, 2002), 95-121.

63. Хотя не все современные ученые согласны со Столером в том, как характеризовать расу, многие недавние социологические и антропологические исследования этнической принадлежности также показывают, как индивидуальные и групповые практики проявляют изменчивость, даже когда этническая принадлежность артикулируется как “данный” аспект идентичности. См., например, Энтони Д. Смит, *Этническое происхождение наций*, 211 (одобрительно цитируется Малкиным, “Введение”, 16); Герд Бауманн, *Загадка мультикультурализма*, особенно 91-94; Мэри Уотерс, *Этнические варианты: выбор идентичности в Америке* (Беркли: издательство Калифорнийского университета, 1990); Г. Картер Бентли, “Этничность и практика”, *Журнал сравнительного общества и истории* 29 (1987): 24-55; Чарльз Ф. Кейс, “The Диалектика этнических изменений”, в *Ethnic Change*, изд. Чарльз Ф. Кейс (Сиэтл: Вашингтонский университет, 1981), 3-30.

64. См. Теперь вместо, *христианская идентичность*, 98-146, а также 309. То, что этническая принадлежность и “культурная идентичность” все больше противопоставляются, кажется мне ходом, аналогичным тому, который я только что описал в отношении различия между расой и этнической принадлежностью. В отличие от контраста между этнической принадлежностью и культурной идентичностью, этническая принадлежность часто сводится к понятиям происхождения (“реального” или “воображаемого” — еще одно проблематичное разделение) в отличие от определения культурной идентичности как категории, определяемой приобретением и исполнением довольно изменчивых культурных норм. Этническую принадлежность и расу следует интерпретировать как аспекты культурной самобытности, а не в противовес ей. См. Дениз Кимбер Бьюэлл, “Раса и универсализм в раннем христианстве”, *J ECS* 10:4 (2002): 438-439.

65. Грег Вулф, “Становление римлянином, пребывание греком: культура, идентичность и процесс цивилизации на Римском Востоке”, *Труды Кембриджского филологического общества* № 40 (1994): 130.

66. Там же, 12.

67. Эндрю Уоллес-Хэдрилл, “Чтобы быть римлянином, стань греком: мысли об эллинизации в Риме”, в *Modus Operandi: Эссе в честь Джеффри Рикмана*, изд. Мишель Остин, Джилл Харрис и Кристофер Смит (Лондон: Институт классических исследований, Школа перспективных исследований Лондонского университета, 1998), 85-86.

68. Два особенно хороших недавних сборника эссе, охватывающих классическую и римскую античность: *Быть греком под властью Рима: культурная идентичность, Вторая софистика и развитие империи*, изд. Саймон Голдхилл (Кембридж: издательство Кембриджского университета, 2001); и Малкин, *Древние представления о греческой этнической принадлежности*.

69. Холл, *Эллинизм*, 15.

70. Столер отмечает, что антирасистские мотивы частично объясняют тенденцию выставять неизменность расы как ложную идею. Не критикуя антирасистские мотивы, она критикует тех, кто нападает на неизменность расы за предположение, что “если мы сможем опровергнуть достоверность расы как научной концепции, мы сможем устранить силу самого расизма — что расизм растет и падает в зависимости от научной достоверности концепции расы” (Столер, “Расовые истории”, 196). Эти усилия по разоблачению не только поразительным образом не смогли искоренить современный расизм, но, как далее отмечает Столер, они предлагают сглаженную картину исторических формаций расы и расизма, подразумевая, что раса раньше была “четким понятием, и что расизм прошлого зависел от него. Вопреки этой преобладающей мудрости ... колониальные концепции ‘расы’ обладали большей последовательностью и постоянством Млечного Пути — заметных границ на расстоянии, но состоящих из движущегося созвездия частей с изменяющейся интенсивностью — и меньшей неподвижностью южной звезды” (197). В этом отрывке Столер конкретно ссылается на взгляды Говарда Уайнанта.

71. Размышляя о восприятии ее эссе “Расовые истории и их режимы установления истины”, Энн Столер отмечает, что ее аргумент об устойчивости расовой логики из-за ее двустороннего характера в значительной степени был проигнорирован. Я нахожу совершенно убедительным ее акцент на важности этого аргумента: “Я утверждала, что ученые не смогли оценить силу эссенциалистского мышления. Расовая сущность состоит не из фиксированного и конечного набора черт, а скорее из их взаимозаменяемого и гибкого диапазона Решающий момент заключается в том, что расовые системы сочетают элементы неподвижности и текучести таким образом, что делают их одновременно устойчивыми и невосприимчивыми к эмпирическим встречным требованиям. Я бы по-прежнему считал, что то, как люди представляют себе расовую безопасность, должно быть предметом постоянного анализа”. У Столера, “Размышления о ”Расовых историях и их режимах истины“” в *Race Critical Theory: текст и контекст*, изд. Филомена Эссед и Дэвид Тео Голдберг (Оксфорд, Массачусетс: Блэквелл, 2002), 420.

72. См., например, “Ван дер Вир”, “Встречи с империей”. Как недавно показал Брюс Линкольн, религия и язык сходятся в создании расы / этнической принадлежности / нации в современных

определениях “мифа”; см. Его *Теоретизирующий миф: повествование, идеология и наука* (Чикаго: Издательство Чикагского университета, 1999).

73. См., например, Ричарда Хингли, *“Римские офицеры и британские джентльмены: имперские истоки британской археологии”* (Нью-Йорк: Routledge, 2000).

74. Нэнси Лейс Степан и Сандер Л. Гилман, “Присвоение идиом науки: отказ от научного расизма”, в *The “Расовой” Экономике науки: к демократическому будущему*, изд. Сандра Хардинг (Блумингтон: издательство Университета Индианы, 1993), 178.

75. Там же, 175.

76. Холл, *этническая идентичность*, 13.

77. Там же, 4-16.

78. Шварц, *Проклятие Каина*, 126.

79. Смотрите, например, Карен Бродкин, *Как евреи стали белыми и что это говорит о расе в Америке* (Нью-Брансуик, Нью-Джерси: Издательство Университета Рутгерса, 1998), 55-76, 178-179.

80. Регина Шварц приводит хороший пример того, как политический контекст и интеллектуальные традиции сошлись, чтобы выработать сильный и давний подход к толкованию Библии на [иврите]. Она утверждает, что влияние романтизма и немецкого национализма на историко-критические подходы к толкованию Библии привело к тому, что “даже когда Библия охватывает множественность и даже когда ее версия истории отмечена сбоями, библейская наука ... настаивала на установлении преемственности” (Шварц, *Проклятие Каина*, 124). Она объясняет: “В девятнадцатом веке историко-критическая наука рассматривала себя как часть более широкой германской историографической традиции Главные допущения этой традиции — что история определяет развитие, что в центре ее внимания должно быть развитие нации (немецкой нации в частности) и что нацию следует понимать как индивидуальное образование со своим собственным раскрывающимся духом, своими собственными внутренними законами развития — будут определять библейское толкование” (124-25).

81. Цитируется в книге Корнелиуса П. Тиле, *Элементы науки о религии*, 2 тома. (Нью-Йорк: Сыновья Скрибнера, 1897), 1:42.

82. Это различие переключается с более ранними британскими различиями шестнадцатого и семнадцатого веков между “религиями откровения” и “естественной религией” (см. Харрисон, *“Религия” и религии*, 39).

83. Тиле, *Элементы*, 1:125-26.

84. Там же., 1: 45; 1:124-126. См. также Кроуфорд Хауэлл Той, *Иудаизм и христианство: очерк развития мысли от Ветхого Завета к Новому* (Бостон: Литтл, Браун и Ко., 1891), 1-45, особенно 30-34.

85. В современный период раса и этническая принадлежность иногда рассматривались как составляющие элементы христианства, часто для того, чтобы беззастенчиво служить целям

белых, “англосаксонцев” (в Соединенных Штатах) или “арийцев” (в Германии). Джеймс Мурхед показывает, что в конце девятнадцатого и начале двадцатого веков некоторые белые американцы продвигали идеал универсализма, который интерпретировал эти идеалы как воплощенные в белом (“англосаксонском”) протестантском христианстве. Для его сторонников это послание объединило долгую историю национальной риторики избранности американцев с особым пониманием того, кто представляет эту избранность, и парадоксальным утверждением, что ценности этой группы воплощают универсальные ценности. Даже если расцвет этой риторики прошел, ее наследие сохраняется как в международной политике, так и во внутригосударственных расовых отношениях. См. Джеймс Х. Мурхед, “Американский Израиль: протестантский трайбализм и вселенская миссия”, в *“Многие избраны: Божественное избрание и западный национализм”*, изд. Уильям Р. Хатчисон и Мартмут Леманн (Миннеаполис: Крепость, 1994), 145-166, особенно 151-154 и 165-166.

86. Шварц, *Проклятие Каина*, 141-42.

87. Там же, 142. Шварц завершает это обсуждение, подчеркивая эпистемологические и этические последствия своего прочтения: “Библия, которая предполагает, что идентичность - это вопрос, а не ответ, предварительный и не овеществленный, не оправдывает национализм, империализм и преследования Другого, отчасти потому, что в ней не содержится никаких четких утверждений о том, кто такой Другой. Но если я предложил Библию, более подходящую с политической точки зрения (для некоторых), чем та, которую дали нам наследники немецкого историзма, это не приглашение санкционировать ее, поскольку искать такой авторитет — даже для понимания того, что история разорвана, а коллективная идентичность временна — это, как я пытался показать, искать фундамент в зыбучих песках” (142).

88. Артур Дарби Нок, *Обращение: старое и новое в религии от Александра Македонского до Августина Гиппонского* (1933; переиздание, Балтимор: Издательство Университета Джона Хопкинса, 1988), 4-5, 14.

89. Нок предполагает, что человек может посредством миграции или межкультурных контактов (например, посредством путешествий или торговли) осваивать новые религиозные практики, которые подпадают под эту первую категорию. Но он определяет этот процесс как прилипание, а не обращение. Для Нока обращение отличается от прилипания тем, что требует полной трансформации и исключительной преданности. Он представляет приверженность как дополнительный фактор, сигнализирующий об отсутствии фундаментальных изменений в личности человека. Нок, *Обращение*, 6-7, 13-16. Я более подробно обсуждаю преобразование в главе 5.

90. Нок, *Обращение*, 187-190.

91. Этот способ мышления обязан научным дискурсам с их привилегированными элементами / фундаментальными единицами / атомизмом. В изучении религии в целом наиболее известным примером были бы “Элементарные формы” Дюркгейма (которые также имеют телеологическое измерение).

92. Для отличного обсуждения некоторых аспектов истории науки по этому вопросу см. Сюзанну Хешель, “Иисус как теологический трансвестит”, в *“Иудаизм со времен гендера”*, изд. Мириам Песковиц и Лора Левитт (Нью-Йорк: Routledge, 1997), 188-199; и Халвор Мокнес, “Иисус-еврей: дилеммы интерпретации”, в *Честной игре: разнообразие и конфликты в раннем*

христианстве: очерки в честь Хейкки Райсянена, изд. Исмо Дандерберг, Кристофер Такетт и Кари Сирины (Лейден: Брилл, 2002), 83-103.

93. Это подтверждается работами таких ученых, как Эрнст Ренан, Х. С. Чемберлен и Вальтер Грундманн (см., например, Хешель, *Абрахам Гейгер*, 156; и Мокснес, “Иисус-еврей”, 88-89).

94. Джонатан З. Смит, например, утверждает, что многие современные ученые христианского происхождения копируют закономерности, установленные древнегреческим писателем Геродотом в исследованиях “отношений раннего христианства к религиям поздней античности”. Геродот и более поздние историографы и этнографы писали, чтобы классифицировать отношения между расами и нациями. Смит не обращает внимания на это расхождение между древней этнографией и современными утверждениями о христианстве, но он подразумевает, что ученые моделируют христианство с точки зрения народности. Он утверждает, что ученые особенно полагаются на понятие христианской “автохтонии”, чтобы поддержать идею христианской уникальности: “Эта концепция самозарождения в геродотовском предприятии всегда связана со вторым *топосом*, понятием ‘заимствования’”. Таким образом, египтяне ни от кого не зависят в своих обычаях и не заимствуют чужих обычаев (*Истории* 2.79, 91); персы, являющиеся предметом презрения как греков, так и египтян, заимствуют у всех Для вторичных культур, таких как Греция, все зависит от происхождения, от заимствования из престижного первичного центра. Таким образом, продолжая египетские пропагандистские заявления, Геродот пишет, что ‘младшие’ греки свободно заимствовали у ‘старших’ египтян (например, 2.4, 43, 49, 50, 57, 58, 81, 82) без намека на то, что это подразумевает обязательно негативную оценку.” Джонатан З. Смит, *Божественная рутина: О сравнении раннего христианства и религий поздней античности* (Чикаго: Издательство Чикагского университета, 1990), 45-46. В своих работах о происхождении христианства, если ученые не претендуют на автохтонность христианства, то они прослеживают родословную христианства до “престижного центра. В этой модели Израиль предстает в роли геродотовского Египта. Католическая церковь, или, в более поздних трактовках, ‘греко-восточный синкретизм’, играет роль Персии” (46). Сравнение Смита между древней этнографией или историографией и современными представлениями о происхождении христианства является провокационным и проливающим свет в той мере, в какой он косвенно показывает, как современные ученые конструируют христианскую историю как историю народа. Но пример Смита также имеет важное ограничение, потому что нет необходимости делать Геродота прецедентом для современной науки. Раннехристианские авторы, безусловно, адаптируют этнографические и историографические модели, по крайней мере, негреческих авторов. См. Фрэнсис Янг, “Греческие апологеты второго века”, в *Апологетике в Римской империи: язычники, евреи и христиане*, изд. Марк Эдвардс, Мартин Гудман и Саймон Прайс совместно с Кристофером Роулэндом (Оксфорд: издательство Оксфордского университета, 1999), 92-99; и Артур Дродж, *Гомер или Моисей? Раннехристианские интерпретации истории культуры* (Тюбинген: Мор [Зибек], 1989), 11, 13. Но, возможно, было бы лучше сказать, что современные ученые рассматривают раннехристианские адаптации древних этнографий через призму социальной эволюции и модернистских предположений о прогрессе. В результате современная наука сформировала представление о христианстве как о новом виде религии, эволюционном прогрессе по сравнению с более ранними формами (особенно иудаизмом), но новым в разрыве связи между религией и расой или нацией.

95. Анализ того, как метафоры полового размножения информируют Климента о подходе Александрии к раннехристианской идентичности и полемике, см. Дениз К. Бьюэлл, *Становление христиан: Климент Александрийский и риторика легитимности* (Принстон: издательство Принстонского университета, 1999).

96. См. Смита, *Drudgery Divine*; и Карен Л. Кинг, "Перевод истории: переосмысление гностицизма в постмодерне", в книге *"Традиция и перевод: Проблема взаимодействия культур и религиозных явлений"*. *Festschrift für Carsten Colpe zum 65. Geburtstag*, ed. Кристоф Эльзас и др. (Berlin: De Gruyter, 1994), 264–277.

97. См., например, Маргарет Макдональд, *Женщины-ранние христианки и языческое мнение: сила истеричной женщины* (Кембридж: издательство Кембриджского университета, 1996); Росс С. Кремер, *Ее доля благословений: религии женщин среди язычников, евреев и христиан в греко-римском мире* (Нью-Йорк: издательство Оксфордского университета, 1992), 157-173; и Шелли Мэтьюз, *Первые обращенные: богатые женщины-язычницы и риторика миссии в раннем иудаизме и христианстве* (Стэнфорд: Издательство Стэнфордского университета, 2001).

98. Например, Кастелли и Тауссиг, "Рисование больших и поразительных фигур", 9-12.

99. Это мало чем отличается от того, как идеи о религии обосновывают и структурируют наше представление о светском (Кэтлин Сэндс, "Отслеживание религии ..." (публичная лекция, Институт перспективных исследований Рэдклиффа, Кембридж, Массачусетс, февраль 2001 г.). См. также Джанет Р. Якобсен с Энн Пеллегрини, "Секуляризм в мире в эпоху тысячелетия", *Социальный текст* 64 (2000): 1-27.

100. Эта историческая последовательность ни в коем случае не является общепринятой, но Катарина фон Келленбах определяет ее как одно из трех "правил формирования" христианского дискурса об иудаизме (Келленбах, *Антииудаизм в религиозных трудах феминисток*, 41). Другие придерживаются модели исторического совместного развития христианства и раввинского иудаизма (например, Алан Сигал и Дэниел Боярин). Несмотря на то, что формулировки и следствия из этой модели остаются менее широко разработанными, мою работу следует рассматривать как вклад в это научное направление.

101. Этот вопрос об успехе христианства возникает из упрощенного понимания эволюционной логики.

102. Джонатан З. Смит утверждает, что эта негативная телеология, от чистого происхождения до искаженных форм христианства путем "смещения" с греческими и римскими религиями, особенно одобрялась протестантскими библистами и выполняла антикатолическую функцию (Смит, *Drudgery Divine*). Бирд, Норт и Прайс также отмечают, что одержимость поиском первозданных истоков (генеалогия) и историей упадка и синкретизма (негативная телеология) доминировали в традиционных интерпретациях римской религии. Если мы сможем удалить "все "иностранное", не римские элементы, которые ясно видны в религии (скажем) поздней Республики", мы сможем обнаружить подлинную суть римской религии (Бирд, Норт и Прайс, *Религии Рима*, 1:10). Они справедливо отвергают этот подход (14, 16) и вместо этого выступают за модель, которая пытается объяснить изменения и преемственность, отталкиваясь от анализа уже развитых религиозных институтов в республиканский период. Они полагают, что, начав с *медийных источников*, они получают более полную документацию об организации и

практике римской религии; в сочетании с принципом, что “структурные особенности религии меняются очень медленно” (17), они стремятся найти детальные объяснения того, как изменения в восприятии религии, а также изменения в структуре происходят со временем, до и после этой произвольной отправной точки. Хотя эта альтернатива чревата преувеличением непрерывности, она является определенным улучшением по сравнению с более ранними моделями.

103. Недавние важные осложнения в связи с этим были предложены Бояриным и Фонробертом (см. Примечание 9 выше). Другие критические замечания в отношении конкретных гипотез об историческом “разрыве” между христианством и иудаизмом появляются ранее: Реувен Кимельман, “Бирхат Ха-Миним и отсутствие доказательств антихристианской еврейской молитвы в поздней античности”, в *Самоопределении евреев и христиан, том. 2: Аспекты иудаизма в греко-римский период*, под ред. Э. П. Сандерса, А. И. Баумгартена и Алана Мендельсона (Филадельфия: Крепость, 1981), 226-244; Уэйн А. Микс, “Отделение: три новозаветные картины отделения христианства от еврейских общин”, в *“Видеть себя такими, какими нас видят другие”: христиане, евреи, “Другие” в поздней античности*, изд. Якоб Нойснер и Эрнст Фрерихс (Чико, Калифорния: Ученые, 1985), 93-116; и Адам Х. Беккер и Аннет Йошико Рид, ред., *Пути, которые никогда не расходились: евреи и христиане в поздней античности и раннем средневековье* (Тюбинген: Mohr [Siebeck], 2003), особенно 2-24.

104. Например, см. Джеффри Сайкер, *Лишение евреев наследства: Авраам в раннехристианских спорах* (Луисвилл, Кентукки: Вестминстер / Джон Нокс, 1991), 189-192.

105. Смотрите совсем недавно две книги Элизабет Шюслер Фьоренца “*Иисус и политика интерпретации*”, 48-51; и “*Риторика и этика*”, 48-49, 145-148, 191. Смотрите также важное программное эссе Каstellли и Тауссига “Рисование больших и поразительных фигур”, 3-20.

106. Йоханнес Ролданус исследует, как эти мотивы небесных жителей и пришельцев в этом мире развиваются в раннехристианских писаниях, частично в свете толкования четырех отрывков из христианского Завета: Гал. 4:26; Фил. 3:20; Евр. 11:9-16; и 1 Пет. 1:17, 4:4. См. Йоханнес Ролданус, “Наставления святых о ”кретъене-чужестранце“ в трех первых книгах”, *Cahiers de Biblia Патристика* 1 (1987): 27-52.

107. *A Diognète*, изд. и пер. Анри-Ирене Марру, 2-е изд. (Paris: du Cerf, 1965), 131.

108. Автор *Послания к Диогнету* также метафорически описывает место христиан в мире как “то, чем является душа в теле” (6.1). Эта метафора предлагает другой способ объяснить, как христиане могут быть *геносом*, но при этом быть географически рассредоточенными: “Душа распространяется по всем членам тела, а христиане - по городам мира” (6.2). В более широком смысле автор утверждает, что христиане не от мира сего, но необходимы ему; ненависть к христианам объясняется по аналогии с ненавистью ищущей удовольствий плоти к душе. И, наконец, христиане, как и душа, становятся только сильнее, когда их наказывают.

109. См., например, Роуэн Грир, “Инопланетные граждане: удивительный парадокс”, в *Civitas: религиозные интерпретации города*, изд. Питер С. Хокинс (Атланта: Ученые, 1986), 39-56.

1. “Поклоняющиеся так называемым богам, евреи и христиане”

1. В своем предисловии к недавнему сборнику эссе, написанных преимущественно классиками, Саймон Голдхилл обратил внимание на этот недостаток: “религиозная принадлежность - вопрос, важность которого быстро возрастает”, и он может обеспечить жизненно важный контекст для освещения “этого медленного процесса христианизации”. Смотрите Саймона Голдхилла, “Введение. Определение повестки дня: ”Для мудрых все - Греция”, в книге *“Быть греком при Риме: культурная идентичность, Вторая софистика и развитие империи”*, изд. Саймон Голдхилл (Кембридж: издательство Кембриджского университета, 2001), 24-25.

2. В рамках изучения раннего христианства Джудит Лиу предлагает важное исключение. Посмотрите на ее *христианскую идентичность в еврейском и греко-римском мире* (Оксфорд: издательство Оксфордского университета, 2004); и “Раса богобоязненных”, *JTS* n.s. 46 (1995): 483-501. См. также Дэвид М. Олстер, “Классическая этнография и раннее христианство”, в *Формулировке христианства конфликтом на протяжении веков*, изд. Кэтрин Б. Фри (Льюистон, Нью-Йорк: Меллен, 1995), 9-31.

3. Греческая версия *апологии* Аристиды дополнительно подразделяет первую группу на три более узнаваемые группы: халдеев, греков и египтян. Аристидис не приводит какого-либо принципа, по которому проводится это дальнейшее разделение, хотя Хельмут Кестер отмечает, что текст опирается на хорошо известные различия из еврейской апологетики. См. Хельмут Кестер, *Введение в Новый Завет. Том II. 2: История и литература раннего христианства* (Нью-Йорк: де Грюйтер, 1982), 341. Первая раса функционально эквивалентна “язычникам”, которые могут быть далее подразделены на особые нации. Поскольку греки составляют лишь одно из подразделений этого первого *геноса*, Джудит Лью предостерегает от преувеличения параллелей между греческой версией *Апологии* Аристиды и *тройственным разделением человечества (то есть греками, евреями и христианами)*, которые можно найти в других *раннехристианских текстах, таких как* Проповедь Петра, Послание к Диогнету и Трехсторонний трактат..... См. Джудит Лью, *Образ и реальность: евреи в мире христиан во Втором веке* (Эдинбург: T & T Clark, 1996), 167-168. Но параллель действительно может быть проведена, поскольку Филон Александрийский и Павел оба используют термины “грек” и “язычник” как почти взаимозаменяемые, даже если они не приравнивают греков ко всем язычникам.

4. Действительно, переводчики этого текста не принимали это трехстороннее разделение как должное. Как в сирийской, так и в армянской версиях *Апологии* говорится, что существует четыре вида человечества: варвары, греки, евреи (сирийцы) или иудеи (армяне) и христиане. См. “Аристид”, “Апология”, введение, критическое издание, французский перевод и комментарии Бернара Пудерона и Мари-Жозефа Пьера совместно с Бернаром Аутье и Мариной Гиоргадзе (Париж: du Cerf, 2003).

5. Во введении.

6. Джонатан Фридман, “Заметки о культуре и идентичности в имперских мирах”, в *Религии и религиозной практике в царстве Селевкидов*, изд. Пер Бильде и др. (Орхус, Дания: Издательство Орхусского университета, 1990), 23.

7. Ирад Малкин, “Введение” в *Древние представления о греческой этнической принадлежности*, изд. Ирад Малкин (Кембридж: издательство Гарвардского университета, 2001), 6.

8. Там же, 5-6. Смотрите также Розалинд Томас, “Этничность, генеалогия и эллинизм у Геродота”, в *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, 213; и Сюзанна Саид, “Дискурс идентичности в греческой риторике от Исократа до Аристида”, в *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, 275.

9. Поскольку этот отрывок - самый ранний из сохранившихся греческих отрывков, который можно распознать как определение гречности, возникает соблазн придать ему авторитет и стабильность, которые противоречат его собственной риторичности. Джонатан Холл, например, отметил, что призыв Геродота к общим святилищам и жертвоприношениям мог показаться довольно маловероятным основанием для утверждения коллективной гречности. Из-за разнообразия религиозных культов и божеств, которым поклонялись, религию можно было легко использовать для описания различий между греками. См. Джонатан Холл, *Этническая идентичность в греческой античности* (Кембридж: издательство Кембриджского университета, 1997), 45.

10. Карла Антоначчо исследовала речи колонистов Сицилии пятого века до нашей Эры. В одном из них Гермократ определяет сицилийских колонистов с материка на основе земли, которую они сейчас занимают: “По сути, Гермократ утверждает новую идентичность и родину в противовес старой этнической принадлежности дорийцев и ионийцев. Перед лицом общей угрозы он утверждает, что эта новая идентичность должна превалировать над другими этническими, политическими или гражданскими идентичностями и интересами” (Карла Антоначчо, “Этничность и колонизация”, в книге *Древние представления о греческой этнической принадлежности*, 120). В этом контексте обсуждение колониальной идентичности, как по отношению к колонизированным, так и к родным землям, мотивирует апелляции к территории.

11. Розалинд Томас отмечает, что этот подход не часто использовался Геродотом, но является центральным в тексте Гиппократа *Воздух, воды, места* (Томас, “Этничность, генеалогия и эллинизм у Геродота”, 217). Д. Б. Саддингтон отмечает, что климатические теории этнорасовых различий остаются важными в период римской империи. Смотрите его “Расовые отношения в ранней Римской империи”, *ANRW* II.3 (1975): 113.

12. Например, Птолемей настаивает на том, что жители Целе-Сирии, Идумеи и Иудеи “дерзкие, безбожные (*atheoi*) и коварные” (*Temp.* 2.3). Более подробный пример из этого текста второго века н.э. дает представление о широком спектре характеристик, которые Птолемей приписывает специфическим для региона астральным влияниям. Он делит мир на четыре квадранта, и это описание средней части юго-восточного квадранта охватывает множество *этносов*: “Соответственно, те, кто живет в этих странах [Киренаике, Мармарике, Египте, Фиваиде, Оазисе, Троглодитике, Аравии, Азании и Средней Эфиопии], поскольку все они подчиняются западному правлению пяти планет, поклоняются богам, суеверны, привержены религиозным церемониям и любят оплакивать; они хоронят своих мертвецов в земле, убирая их с глаз долой”. из-за западного аспекта планет; и они практикуют всевозможные обычаи и обряды в служении всевозможным богам. Под командованием они смиренны, робки, скупы и долготерпеливы, в руководстве отважны и великодушны; но они полигамны, многожественны и развратны, женятся даже на собственных сестрах, и мужчины

сильны в зачатии, женщины - в зачатии, даже если их земля плодородна. Более того, многие мужчины нездоровы и женоподобны душой, а некоторые даже презирают орган зачатия из-за влияния аспекта вредоносных планет в сочетании с западной Венерой” (*Тетр.* 2.3).

13. Мод У. Глисон, *Создание людей: софисты и самопредставление в Древнем Риме* (Принстон: издательство Принстонского университета, 1995), 33.

14. Там же. Она имеет в виду Полемона, воплощенного Адамантием (Адамантий 2.31, 1.382–83F).

15. Некоторым читателям может показаться очень странным, что египтянам запрещено покидать город в Египте. Но эта загадка может быть частично решена, если понять, что с момента своего основания Александром Македонским Александрия имела странные отношения с остальной частью страны, о чем свидетельствует ее название “Александрия времен (н.э.) Египта”. Несмотря на то, что здесь проживало разнообразное и космополитичное население, в культурном отношении он был связан с эллинизмом. Чтобы еще больше усложнить ситуацию, стоит знать, что когда Рим политически присоединил Египет, он объявил, что все, кто не был гражданами Александрии, Птолемаиды и Навкратиса, будут считаться египтянами для имперских целей, включая налогообложение. Неудивительно, что это решение не соответствовало существующей практике этнического самоопределения в Египте, которая и без того была довольно подвижной. Смотрите, например, Роджера С. Бэгнолла, “Греки и египтяне: этническая принадлежность, статус и культура”, в “Египте Клеопатры”: эпоха Птолемеев, куратор Роберт С. Бьянки (Нью-Йорк: Бруклинский музей, 1988), 21-27; и Вилли Кларисса, “Некоторые греки в Египте”, в “Жизни в мультикультурном обществе: Египет от Камбиза до Константина и далее”, изд. Джанет Х. Джонсон (Чикаго: Восточный институт Чикагского университета, 1992), 51-56.

16. П. Гисс. 40 ii; пер. Нафтали Льюис.

17. Это предложение также касается тех, на кого не распространяется указ о высылке: “[тем, кому будет запрещен въезд в Александрию,] это не те, кто приезжает в Александрию из желания увидеть славный город или в поисках более культурного существования или по случайным делам” (П. Гисс. 40 ii; пер. Нафтали Льюис).

18. П. Гисс. 40 ii; пер. Нафтали Льюис.

19. Дэвид Констан, “К эллинскому этносу” в древних представлениях о греческой этнической принадлежности, 30. Как справедливо подчеркивает Констан, “Сами по себе общие черты, независимо от того, признаются они таковыми или нет, не составляют этнического самосознания. Скорее, этническая принадлежность возникает, когда коллективная идентичность утверждается на основе общих характеристик” (30).

20. Там же, 33, 36. Розалинд Томас предлагает важный дополнительный анализ использования Геродотом этнических утверждений, который подчеркивает, как Геродот подчеркивает изменчивые аспекты этнической принадлежности (Томас, “Этничность, генеалогия и эллинизм у Геродота”, 218-228).

21. См. Юэн Боуи, “Греки и их прошлое во второй софистике”, в *Исследованиях древнего общества*, изд. Мозес Финли (Лондон: Routledge, 1974), 166-209; Энтони Спавфорт, “Тень

гречности: тематическое исследование Лидии”, в *Древних представлениях о греческой этнической принадлежности*, 375-400; и Ребекка Престон, “Римские вопросы, греческие ответы: Плутарх и конструирование идентичности”, в *Быть греком при Риме*, 86-117.

22. См., в частности, Эндрю Уоллеса-Хэдрилла, “Чтобы быть римлянином, стань греком: мысли об эллинизации в Риме”, в *Modus Operandi: Эссе в честь Джеффри Рикмана*, изд. Майкл Остин, Джилл Харрис и Кристофер Смит (Лондон: Институт классических исследований, 1998), 79-91.

23. См., например, Шей Дж. Д. Коэн, *Истоки еврейства: границы, разновидность, неопределенности* (Berkeley: University of California Press, 1999); и Эрих С. Грюн, *Наследие и эллинизм: переосмысление еврейской традиции* (Berkeley: University of California Press, 1998).

24. Холл, *этническая идентичность*, 40.

25. См., например, Герд Бауманн, *Загадка мультикультурализма: переосмысление национальной, этнической и религиозной идентичности* (Нью-Йорк: Routledge, 1999).

26. Холл, *этническая идентичность*, 24.

27. Дэвид Констан, “Определение древнегреческой этнической принадлежности”, *Диаспора* 6 (1997): 109.

28. Холл, *этническая идентичность*, 19, 25, 40.

29. Грег Вулф пишет: “Римляне не воспринимали свою идентичность как закрепленную уникальным языком или общим происхождением так же, как некоторые другие (включая греков), и их традиции происхождения подчеркивали постепенную инкорпорацию чужаков. Римская идентичность в необычной степени основана на членстве в [так в оригинале] политическом и религиозном сообществе с общими ценностями и нравами (обычаи, мораль и образ жизни)”. См. Вулф, “Становясь римлянином, оставаясь греком: культура, идентичность и процесс цивилизации на Римском Востоке”, *Труды Кембриджского филологического общества* № 40 (1994): 120. См. также Вулф, *Становление римлянином: истоки провинциальной цивилизации в Галлии* (Кембридж: издательство Кембриджского университета, 1998); и Саймон Суэйн, *Эллинизм и империя: язык, классицизм и власть в греческом мире, 50–250 гг. н.э.* (Оксфорд: Кларендон, 1996).

30. См. Эндрю Уоллес-Хэдрилл, “Изменение нравственности: идея культурной революции”, в *Римской культурной революции*, изд. Томас Хабинек и Алессандро Скисаро (Кембридж: издательство Кембриджского университета, 1997), 3-22.

31. “Рожденные землей: миф и политика в Афинах” Николь Лорок, пер. с англ. Селина Стюарт (Ithaca: Cornell University Press, 2000) не только утверждает, что афиняне определяют себя с точки зрения места и происхождения, но также и то, что это определение служит для определения мужчин в отличие от женщин, так что афинский *генос* полагается на женщин, но не учитывает их в своем существовании и увековечении.

32. Например, как обсуждает Дэвид Констан, надгробная речь Перикла определяет афинскую идентичность с точки зрения общих ценностей и образа жизни, а не генеалогии (Фукидид 2.35–46; у Констан “*Этно эллиниконов*”, 35-36). Пять столетий спустя Фаворин провокационно заявляет, что “хотел показать грекам Эллады, что образование может дать те же результаты, что

и рождение” (*Коринфская речь* 28). В другом месте он с удовольствием называет себя галлом, знавшим греческий — как будто это маловероятное сочетание, — но в *Коринфской речи* Фаворин вызывает образ того, кто стремится “любой ценой не казаться греком, но и самим быть греком” (25), предполагая, что результаты, к которым может привести образование, носят этнорасовый характер (обсуждается в Gleason, *Making Men*, 16; см. Также 144, 150).

33. Холл, *этническая идентичность*, особенно 28-32.

34. Регина Шварц, *Проклятие Каина: жестокое наследие монотеизма* (Чикаго: Издательство Чикагского университета, 1997), 12.

35. Артур Д. Нок, *Обращение: старое и новое в религии от Александра Македонского до Августина Гиппонского* (1933; переиздание, Балтимор: Издательство Университета Джона Хопкинса, 1988), 18-19.

36. Мэри Бирд, Джон Норт и Саймон Прайс отмечают: “В период поздней республики и в первом веке нашей эры в Риме, по-видимому, существовало общее предположение, что у каждой иноземной расы были свои характерные религиозные обряды”. См. Мэри Бирд, Джона Норта и Саймона Прайса, *Религии Рима*, 2 тома. (Кембридж: Издательство Кембриджского университета, 1998), 1:121.

37. См. Д. Б. Саддингтон, “Расовые отношения в ранней Римской империи”, 115.

38. Например, см. *Сатиры* Ювенала; *Плутарх* Об Исида и Осирисе 71 [379D4–E15]; *Иосиф Флавий* Против Апиона 1.225.....

39. Смотрите мои более расширенные интерпретации этого отрывка у Дениз К. Бьюэлл, “Переосмысление значимости расы для раннего христианского самоопределения”, *HTR* 94 (2001): 461-462; и Дениз К. Бьюэлл, “Раса и универсализм в раннем христианстве”, *JCS* 10:4 (2002): 429-432, 441-442.

40. Климент интерпретирует этот отрывок не только как средство провести различие между греками, евреями и христианами, но и как аргумент в пользу их объединения — как христиан — посредством принятия христианских верований и практик: “Соответственно, те, кто получил эллинское воспитание, а также соблюдает закон, кто принимает веру, собраны в один род спасенного народа (*лаос*): не то чтобы три народа разделены временем, так что можно было бы предположить, что [у них] три разные природы, но они воспитаны в разных заветах единого Господа” (*Strom.* 6.42.2).

41. Цитируется в Малкин, “Введение”, 6. Из Роберта Паркера, *Клеомен на Акрополе: вступительная лекция, прочитанная в Оксфордском университете 12 мая 1997 г.* (Оксфорд: Кларендон, 1998), 12.

42. Нэнси Джей, “Во веки веков в ваших поколениях”: *жертвоприношение, религия и отцовство* (Чикаго: Издательство Чикагского университета, 1992).

43. Там же, 37 (и см. также 30-46). Джей отмечает, что: “Социальное отцовство и биологическое отцовство могут совпадать и часто совпадают, но именно социальное отцовство определяет принадлежность к патрилинии ... Жертвоприношение не может быть неопровержимым доказательством зачатия и, следовательно, очевидно, не может составлять биологическое

отцовство. Ритуал жертвоприношения может создавать и поддерживать социальные отношения воспроизводства, а не биологическое воспроизводство. Там, где государство и общественные производственные отношения неотделимы от патрилинейно организованных социальных отношений воспроизводства, весь социальный порядок может быть понят как зависящий от жертвоприношения” (36-37). На протяжении всей книги она подчеркивает гендерные последствия такой социальной системы, отмечая, что она создает социальные отношения вокруг “отцов” и “сыновей” (социально, если не биологически), минуя женщин и материнство. Придерживаясь другого подхода, Джанна Помата использует греческую и римскую медицинскую литературу о продолжении рода, чтобы показать, что, хотя римляне придерживались взгляда на родство, связанного с понятиями “общей крови”, считалось, что только мужчины способны установить родственные отношения через общую кровь (*agnatio*), что имело гражданские и юридические последствия. Женщины могли создавать только “естественную” форму родства (*cognatio*) без таких последствий. Смотрите Джанну Помату, “Кровные узы и семенные связи: кровное родство и агнация в римском праве”, в книге *“Гендер, родство, власть: сравнительная и междисциплинарная история”*, изд. Мэри Джо Мэйнс и др. (Нью-Йорк: Рутледж, 1996), 43-64. Система жертвоприношений как в греческой, так и в римской культурах касалась (и, как сказал бы Джей, помогала создавать, а также обозначать) отношений *агнатио* только.

44. В главе 3 исследуется, как Юстин Мученик адаптирует эту традицию.

45. “Юдифь”, скорее всего, была написана в середине второго века до нашей эры

46. иосиф флавий объясняет различия и вражду между евреями и египтянами не только горечью по поводу прежних различий во власти (“господство наших предков [*прогоноев*] над своей страной”), но и различиями между их формами благочестия (*евсевия*) (*Против Апиона* 1.224).

47. Коэн, *Истоки еврейства*, 132-138.

48. См. Дениз К. Бьюэлл, “Этническая принадлежность и религия в средиземноморской древности и за ее пределами”, *Обзор религиоведческих исследований* 26 (2000): 247.

49. Наоми Яновиц, “Переосмысление еврейской идентичности в поздней античности”, в *Этничности и культуре в поздней античности*, изд. Стивен Митчелл и Джеффри Грейтекс (Лондон: Дакворт и Классическая пресса Уэльса, 2000), 213-214.

50. Как описывает это Джонатан Фридман, “традиционная этническая принадлежность ... основан на членстве, определяемом практикой определенных видов деятельности, включая те, которые связаны с генеалогическим происхождением Этническая принадлежность может быть легко изменена или дополнена географической мобильностью или изменением социальных ориентиров. Когда член группы меняет место жительства, он усыновляется или перенимает местных предков и богов и становится практикующим членом нового сообщества. Здесь социальная группа больше похожа на конгрегацию, чем на биологическую единицу. Это не означает, что идентичность - это просто вопрос социальных ролей или членства в том виде, в каком мы его понимаем, то есть как внешняя сторона, которая не затрагивает наше внутреннее “я”. Напротив, личная идентичность в таких обществах не зависит от социального контекста, а почти полностью определяется им” (Фридман, “Заметки о культуре и идентичности в имперских мирах”, 27).

51. Тим Уитмарш, “Греция - это мир”, в книге *"Быть греком при Риме"*, 273.

52. Хотя мы с Джонатаном Холлом расходимся во мнениях относительно точного определения этнической принадлежности, он тоже утверждает, что “этническая принадлежность - это особый тип культурной идентичности” (курсив мой в оригинале). По мнению Холла, “что отличает этничность от других возможных типов этничности”, так это тот факт, что символы, на которых она изображается, вращаются вокруг понятий фиктивного родства и нисхождения, общей истории и конкретной родины. См. Джонатан Холл, *Эллингство: между этнической принадлежностью и культурой* (Чикаго: Издательство Чикагского университета, 2002), 17.

53. В то время как в 1 Послании Петра термин “христианин” используется для самоидентификации, я использую устрашающие цитаты, чтобы напомнить читателям, что значение этого термина нужно аргументировать, а не предполагать.

54. Исследование Джона Эллиотта о 1 Послании Петра ценно своим аргументом о центральной роли концепций постоянного иностранца (*paroikos*) и приезжего незнакомца (*parepidēmos*), концепций, которые дискурсивно определяют христианство в терминах родственных, гражданских и этнорасовых категорий. См. Джон Х. Эллиот, *Дом для бездомных: социологическое толкование 1 Петра, его ситуация и стратегия* (Филадельфия: крепость, 1981), 23, 25, 118-150, 284.

55. В греческой версии уточняется, что это проповедь “истинного Евангелия”, распространяемая двенадцатью учениками после вознесения Иисуса (Апол.. 15.2).

56. See Marcel Simon, *Verus Israel: Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135–425)* (Paris: Éditions de Boccard, 1964), 136.

57. Кэролайн Джонсон Ходж, ““Если дети, то наследники””: исследование родства и этнической принадлежности в письмах Павла (докторская диссертация, Университет Брауна, 2002), 55-137; 178-222. См. также Дениз К. Бьюэлл и Кэролайн Джонсон Ходж, “Политика интерпретации: риторика расы и этнической принадлежности в Павле”, *JBL* 123 (2004): 235-252.

58. Первоначальное изображение Юдифи действительно указывает на ее генеалогию как потомка Израиля (Ин. 8: 1), но подавляющее внимание уделяется ее благочестию. Наличие генеалогии только усиливает динамическое движение между фиксированным (в данном случае передаваемым в генеалогии) и изменчивым в концептуализациях этнической принадлежности / расы.

59. For an example of saved *genos*, see *Acts of Andrew* 50.5 (18); for an example of righteous *genos*, see *Shepherd of Hermas Sim.* 9.17.5; for an example of immovable *genea*, see *Apocryphon of John* (NHC III, 1) 33.3, (BG 8505, 2) 65.2; for an example of true *genos*, see "76.3; пример святого лаоса см. Джастин, *Диал.* 119.3; пример особого лаоса см. Климент, *Strom.* 6.106.4–

60. Иосиф Флавий приписывает эту точку зрения, связывающую евреев с египетским происхождением, своему врагу Апиону (*Против Апиона* 2.28). Места, где Иосиф Флавий отвергает эту точку зрения, см. *Против Апиона* 1.75, 104, 252, 278; 2.8. В поисках поддержки он опирается на работу Манефона, который написал историю Египта для одного из ранних Птолемеев.

61. Столетием ранее Диодор Сицилийский с некоторым скептицизмом пересказывает утверждения египтян о том, что они являются предками евреев и афинян. Религиозные обряды, в частности обрезание (в случае евреев) и почитание Деметры (в случае афинян), входят в число факторов, предлагаемых в качестве “доказательства” этих утверждений (см. Диодор 1.28.1–29.6).

62. Вульф, *Становящийся римлянином*, 55.

63. Действительно, само создание регионально организованных культов само по себе было отходом от городских культов, как пишет Стив Фризен: “ни один греческий или римский культ, ни для правителей, ни для других, не был организован на региональной основе [до раннего периода Августа]. Беспрецедентное распространение таких институтов во втором веке указывает на то, что формировались новые социальные отношения”. См. Стивен Дж. Фризен, *Дважды Неокорос: Эфес, Азия и культ императорской семьи Флавиев* (Лейден: Брилл, 1993), стр. 144.

64. Дж. Б. Ривз утверждает, что только при императоре Деции в середине III века римляне внедрили универсальную религиозную систему, настаивая на объединяющем культовом акте. Б. Ривз, “Указ Деция и религия империи”, *Журнал римских исследований* 89 (1999): 135-154.

65. Этот важный момент сделан Саймоном Прайсом, который утверждает, что исследования римского императорского культа слишком часто рассматривались через христианизующие линзы, в результате чего “преувеличивается важность имперского культа и ставится жесткий выбор между Христом и Кесарями, между религией и политикой” С. Р. Ф. Прайс, *Ритуалы и власть: Римский императорский культ в Малой Азии* (Кембридж: издательство Кембриджского университета, 1984), 15.

66. Религиозная “реформа” часто оправдывается с точки зрения восстановления того, что уже существует в рамках традиции. Гораздо более противоречивыми являются те изменения, которые предлагаются или рассматриваются как инновации, которые, по-видимому, рискуют полностью изменить идентичность сообщества. Теологи-феминистки неоднократно сталкивались с обвинениями в том, что их призывы к изменениям внутри религиозных общин приведут к такому разрыву с традицией — что христианство перестанет быть христианством, иудаизм - иудаизмом и т.д. Джудит Пласкоу предлагает деликатное обсуждение значимости таких аргументов в своей новаторской работе *“Снова на Синае: иудаизм с феминистской точки зрения”* (Нью-Йорк: Harper and Row, 1990).

67. Бирд, Норт и Прайс, *Религии Рима*, 1:212.

68. Это изображение изменчивости романтики (или, возможно, любой коллективной идентичности) 107.1. может быть распространено и на другие сферы, как подчеркивает Ив д'Амбра: “Произведения искусства, созданные по заказу меценатов разного социального ранга или в отдаленных регионах империи, отражают необычайную восприимчивость к разнообразным влияниям, которая характеризует римское искусство и культуру в целом. Это качество также очевидно в политическом характере империи, которая выросла за счет завоеваний и ассимилировала своих бывших врагов как резидентов или граждан империи. Не только географические границы были зыбкими, но и в жестком социальном порядке были лазейки: он позволял владельцам освобождать своих рабов и предоставлять им римское гражданство В обществе, движимом демонстрацией власти и богатства, поразительно, что

существовали стили и стандарты, соответствующие всему социальному спектру. То, что определяло римский характер и позволяло человеку сойти за римлянина, никогда не давалось просто так. Это должно было быть проверено, оспорено и улажено с помощью системы, которая присваивала ранг и статус гражданам в соответствии с такими факторами, как рождение, богатство и достижения, которые иногда конфликтовали друг с другом”. См. Еву д'Амбра, *Римское искусство* (Кембридж: издательство Кембриджского университета, 1998), 13.

69. Бирд, Норт и Прайс, *Религии Рима*, 1:150. Они отмечают, что эти попытки коррелируют с ростом теоретических дискурсов о “религии”.

70. Точно так же в еврейской Библии “идолопоклонство” используется как для обозначения чужеродности, так и для обозначения незаконного религиозного поклонения (в том числе со стороны израильских инсайдеров). Значение и применение термина *суеверие* менялось с течением времени. Если раньше ярлык *superstitio* обозначал неподобающие или чрезмерные религиозные обряды, в том числе в римских культах, то ко второму веку н.э. его основная коннотация сместилась на участие в не римских культах, которые считались неподобающими или чрезмерными в своей практике. Таким образом, *superstitio*, как противоположность *religio*, меняет свое основное значение с того, что римляне рискуют делать из-за ненадлежащего или чрезмерного соблюдения религиозных обрядов римских божеств, на характеристику не римлян: “Тацит, например, называет пророчество друидов о падении Рима от галлов “пустым *суеверием*” (*Истории* IV.54.4). Египетские и еврейские ритуалы тоже были заклеены одним и тем же ярлыком. Согласно Тациту, жители Александрии, “подверженные суевериям”, превыше всего поклонялись богу Серапису; в то время как в его крайне враждебном описании еврейских обычаев отмечается, что эта раса была “склонна к суевериям” выступала против религиозных практик” (*Истории* IV.81.2; V.13.1).... В то же время эти иностранные культы рассматривались как потенциальные силы политической подрывной деятельности: друиды предсказывали падение Рима, и евреи действительно восстали против Рима” (Бирд, Норт и Прайс, *Религии Рима*, 1:221-222)

71. Эта функция религии для внутреннего регулирования народа предполагает, что раннехристианские ересиологические аргументы, возможно, были поняты в контексте этнорасовых самоопределений. Я рассматриваю этот вывод в главе 4.

72. Таким образом, в этом вопросе я расхожусь с Холлом, который явно минимизирует возможную дискурсивную значимость религии (Холл, *Этническая идентичность*, 21-24, 40).

73. Мы мало что знаем об Афинагоре, кроме его сохранившихся работ; эта находится где-то между 166-180 годами по своему обращению к императорам Марку Аврелию (ум. в 180 году) и Коммоду (который стал цезарем в 166 году и совместным Августом в 177 году). Мое обсуждение *посольства* взято из книги Бьюэлла “Переосмысление значимости расы”, 462-464.

74. Фрэнсис Янг, “Греческие апологеты второго века”, в *Апологетике в Римской империи: язычники, евреи и христиане*, изд. Марк Эдвардс и др. (Оксфорд: Издательство Оксфордского университета, 1999), 92 (выделено мной). Янг говорит о христианской литературе второго века на греческом языке; не претендуя на полноту, она классифицирует следующие произведения как апологетические: Юстин Мученик, *Первая и Вторая апология*, *Диалог с Трифоном*; Татиан, *Обращение к грекам*; Афинагор, *Посольство*, *Послание к Диогнету*; Феофил, *Автолику* (82-90). Я согласен с мнением Янга о том, что апологетика - это не литературный жанр, а риторическая

стратегия, которая может проявляться в любом количестве литературных форм (91). Я полагаю, что основными читателями этой “битвы” являются те, кто имеет какое-то отношение к христианским учениям и практикам, а не императоры и имперские чиновники, которым они часто якобы адресованы.

75. См. также Фрэнсис Янг, “Греческие апологеты Второго века”, 103.

76. Вульф, *Становление римлянином*, 214-215.

77. Другие христианские авторы того периода, такие как анонимный автор *Послания к Диогнету*, вместо этого утверждают, что христиане разделяют обычаи своих соседей, даже если их истинная преданность лежит в другом месте (а именно, на небесах или в царстве Божьем).

78. Сравнение Афинагором христианства с гражданской приверженностью указывает на то, что границы между гражданской идентичностью и этнической принадлежностью размыты. Эта нечеткость указывает не столько на путаницу категорий, сколько на важность не проводить четких различий между категориями, которые были скорее вложенными, чем ограниченными. Поскольку романтизм развивается из гражданских связей с конкретным городом и сохраняет их, даже принимая универсальные, имперские коннотации, он стирает границы между гражданской, расовой и национальной / имперской идентичностями. Религиозные обряды играли центральную роль в том, как, по крайней мере, элиты некоторых городов договаривались о своей верности Римской империи, сохраняя при этом чувство самобытности. Например, смотрите Дугласа Эдвардса об афродизиях в *“Религии и власти: язычники, евреи и христиане на Греческом Востоке”* (Оксфорд: издательство Оксфордского университета, 1996), 58; и Стива Фризена об Эфесе в *“Дважды Неокоросе”*.

79. Джудит Перкинс, *“Страдающее я”* (Нью-Йорк: Routledge, 1995).

80. См. Дэниел Боярин, *Умирание за Бога: мученичество и становление христианства и иудаизма* (Стэнфорд: Издательство Стэнфордского университета, 1999), стр. 109. Боярин справедливо подчеркивает важность проведения различия между расположением текстов о мучениках и датами их составления (113, 119). Хотя последнее не всегда может быть установлено с уверенностью, многие из них сохранились только в текстах четвертого и пятого веков, как отмечает Боярин. См. Элизабет А. Кастелли, *Мученичество и память: становление раннехристианской культуры* (Нью-Йорк: Издательство Колумбийского университета, 2004).

81. Лиу, “Раса богобоязненных”, 485-488, 492; и Лиу, *Образ и реальность*, 83-86. Lieu переводит *genos* как “раса”, а *ethnos* как “нация”.

82. Лиу, “Раса богобоязненных”, 491-493; см. также 494-497; и Лиу, *Образ и реальность*, 84-85. Она пишет: “Чувство принадлежности к расе или народу с гордостью присутствует в еврейской литературе периода Маккавеев, часто в контексте страданий и преследований. Угроза со стороны ассирийцев направлена против ‘расы Израиля’ (Jdt. 6:2, 5, 19; 8:20, 32; 11:10), в то время как сама Юдифь молится: ”пусть весь твой народ (*этнос*) и каждое племя знают, что ты - Бог ... и нет никого другого, кто защищает расу (*генос*) Израиля“ (9:14)” (Лиу, “Раса богобоязненных”, 491). И в маккавеевской литературе она отмечает, что “их страдания и празднование освобождения - это нация (2 Макк. 10.8; 11.25, 27; 4 Макк. 4.19) или раса (2 Макк.

6.12; 12.31; 14.8); в частности, мученики молятся от имени всей расы, которая через свою смерть вскоре испытает милость Божью (2 Макк. 7.16, 37, 38)” (Lieu, *Образ и реальность*, 84).

83. Ложь, *Образ и реальность*, 85.

84. Хотя внимание к этническим рассуждениям формирует мой анализ, последствия этого акцента подтверждают аргументы Дэниела Боярина о том, что дискурс мученичества “далек от того, чтобы быть доказательством христианского влияния на иудаизм или наоборот, наиболее правдоподобно истолковывается как свидетельство тесного контакта и невозможности проведения резких и абсолютных различий между этими общинами или их дискурсами на протяжении всего этого периода (со второго по четвертый века)” (Боярин, *Умирая за Бога*, 117).

85. Первоначальная дата составления остается неизвестной. См. Герберт Мусурильо, *Деяния христианских мучеников: Том II* (Оксфорд: Кларендон, 1972), хх.

86. Грег Вульф, *Становящийся римлянином*, 225. См. также Дункан Фишвик, *Имперский культ на Латинском Западе: исследования культа правителя западных провинций Римской империи* (Лейден: Брилл, 1987).

87. Грег Вульф, *Становящийся римлянином*, 38, 40, 216-217, 222, 231. Вульф пишет, что “превращение Лиона в эффективную столицу Трех Галлий было во многом обусловлено успехом соседнего святилища” (217). См. также Пол Занкер, *Сила образов в эпоху Августа*, пер. с англ. Алан Шапиро (Энн-Арбор: издательство Мичиганского университета, 1988), 302.

88. Грег Вульф, *Становящийся римлянином*, 225, 235.

89. Там же, 216.

90. Однако я не имею в виду, что повествовательная обстановка конца II века идентична времени написания или интересам автора и читателей текста.

91. Чтобы избежать недопонимания, позвольте мне подчеркнуть, что я не спорю об исторической достоверности этого рассказа, то есть о том, действительно ли Санктус делал такое утверждение. Скорее, я подчеркиваю то, что является, по крайней мере, литературной риторической стратегией.

92. См. Стивен Бенко, *Языческий Рим и ранние христиане* (Блумингтон: Издательство Университета Индианы, 1984), 1-24.

93. Хотя признание имени означало вину, отрицание автоматически не означало невинности в глазах Плиния. Те, кто отрицал принадлежность к этому имени, должны были подкрепить его ритуальными действиями.

94. Однако в других текстах, изучаемых как раннехристианские, название “христианин” не используется, вместо него используются другие собирательные термины для самоидентификации (например, избранные, евреи и т.д.). Это стоит отметить, поскольку это наводит на мысль, что важность названия “христианин” неприменима к каждому человеку или группе во втором и третьем веках, которые сейчас ученые могли бы классифицировать как “раннехристианские”.

95. Даниил Боярин, *Умирающий за Бога*, 95.

96. Герберт Мусурилло, редактор и переводчик наиболее широко используемого греко-английского издания Деяний христианских мучеников, трактует этот стих несколько иначе: “Прежде всего, конечно, это изображение мужества мучеников перед лицом самых жестоких пыток и унижений, мужества, разделяемого обоими полами, как рабами, так и свободными, как бы во исполнение высказывания Павла в Послании к Галатам (3:28): *Ибо все вы одно во Христе Иисусе*” (Мусурилло, *Деяния апостолов*). *Христианские мученики*, lii).

97. Есть и другие тексты, которые также становятся доказательными текстами: в частности, Матфея 28: 19 (“Итак идите и научите все *народы*, крестя их ...”); Деяния 2: 1-21 (Пятидесятница; особенно ст. 5-11, истолкованные применительно ко всем людям, а не только к евреям диаспоры); Деяния 10: 1-48 (Корнилий; особенно речь Петра в стихах 34-35: “Истинно, я вижу, что Бог беспристрастен, но в каждом народе всякий, кто боится Его и поступает правильно, приемлем для него”); и Деяния 17:26 (Речь Павла: “И [Бог] сотворил по одному каждый *этнос* человечества...”).

98. Смотрите также Редакцию С О *мученической смерти святых Иустина, Харитона, Чарито, Евельписта, Иеракса, Пазона и Валериана* (Деяния христианских мучеников 2:54-61). В этой версии, в отличие от редакций А и В, суду и казни предшествуют не только комментарии о нечестии императора (Антонина) и чиновника, производившего арест (Рустика), но и комментарии о происхождении арестованных христиан: “Теперь у святых не было одного и того же родного города (*патриса*), ибо они пришли из разных мест. Но благоволение духа связало их вместе и научило мыслить как братья и сестры и иметь только одну голову - Христа” (1.2). Как и в случае *с Деяниями мучеников Лиона и Вены*, в этой редакции первое, о чем Рустик спрашивает их, это “как их зовут, откуда они родом (*хотен эйен*) и какого рода благочестие (*посвящение Себастьяну*) они исповедуют. Они признались, что они христиане, и разъяснили ему, в чем их призвание, и сказали, что их единственный город - Божий, свободный город, небесный Иерусалим, чьим мастером и создателем был Бог. Они сказали ему: “Какая тебе польза, о тиран, знать названия наших земных городов?” (М. *Жюст*. 1.3). Этот ответ побуждает Рустика потребовать от Юстина, чтобы он “принес жертву бессмертным богам и выполнил императорские эдикты” (1.4).

99. Это несколько отличается от мнения Даниэля Боярина о том, что эта формулировка параллельна не “Иудаос эйми”, а скорее декларации “*Шема*” (Боярин, *Умиравший за Бога*, 188), потому что он видит, что оба функционируют эквивалентно как “ритуализованный и перформативный речевой акт, связанный с утверждением чистой сущности, [которая] становится центральным действием мартиролога. В раввинских текстах это провозглашение единства Бога посредством декламации “Услышь, Израиль”. Для христиан это провозглашение сущности самого себя: “Я христианин”. В обоих случаях это заключительный акт жизни мученика. Для христианских текстов это ново *с Martyrium Polycarpi*. Для евреев-раввинов все начинается с историй о современнике Поликарпа, рабби Акиве” (Боярин, *Умирая за Бога*, 95; см. также 121). Для Боярина утверждение о том, что он христианин, принципиально отличается от утверждения о том, что он еврей, потому что первое незаконно, а второе нет: “было бы так же разумно запретить кому-либо быть евреем, как и запретить ей быть греком” (188). Хотя это различие верно, учитывая, что имя “еврей” никогда не было объектом преследований как таковых, его вывод сохраняет разрыв между этнической принадлежностью и религиозностью в христианстве, который я ставлю под сомнение. Интерпретируя то, что их объединяет, как религиозные идентичности (Боярин интерпретирует вместе с Шей Коэн единственный пример,

который кажется параллельным “сумме христиан” во 2 Макк. 6: 6, где говорится о моменте, когда “люди не могли признать себя евреями”, как означающий, что они не могли признаться в своих еврейских обычаях [189]), Боярин, по-видимому, исключает возможность того, что идентичность, заявленная в утверждении “сумме христиан”, является одновременно религиозной и этнической.

100. Заслуживают внимания колеблющиеся христиане. Их присутствие в повествовании может показаться менее драматичным, чем яркие пытки, которым подверглись Санктус, Бландина и некоторые другие стойкие христиане, но они не менее важны для общего сюжета. Они воплощают текучесть коллективной идентификации, как в своих колебаниях, так и в присоединении к другим. Джон Карран также подчеркивает важность менее преданных обращенных в христианство при анализе феномена обращения. См. Джон Карран, “Возвращение Рима”, *Этническая принадлежность и культура в поздней античности*, 4-12.

101. Этот текст является самым ранним датированным документом латинской церкви (Мусурильо, *Деяния христианских мучеников*, ххii).

102. Предложение христианина наставить римского чиновника в истинной религии является тропом в повествованиях о мучениках (например, см. *М. Поли*. 10.2).

103. См. также *М. Poly*. 8.2; 9.2–3.

104. Дж. Б. Ривз настаивает на этом для карфагенского контекста. См. J. B. Rives, *Религия и власть в римском Карфагене от Августа до Константина* (Оксфорд: Кларендон, 1995), 169-170. Ривз также услужливо подчеркивает внутреннее разнообразие христианства в Карфагене второго и третьего веков, на которое не указывают *Деяния скиллитских мучеников* (Ривз, *Религия и власть*, 227-234). Другой хороший пример внутреннего христианского разнообразия, отмеченного в тексте о мучениках, см. в *Мученичестве Поликарпа*, которое указывает на напряженность между христианами Нового Пророчества (также известными как “фиргианцы” и монтанисты) и христианами, отождествляемыми с Поликарпом и его последователями (*М. Поли*. 4.1).

105. Кит Хопкинс, *Мир, полный богов: Странный триумф христианства* (Нью-Йорк: Свободная пресса, 1999), 80 (выделено мной).

106. Джон Норт, “Развитие религиозного плюрализма”, в *Евреи среди язычников и христиан в Римской империи*, изд. Джудит Лью, Джон Норт и Тесса Раджак (Нью-Йорк: Routledge, 1992), 178.

107. Там же, 187.

108. Майкл Пенн обращает на это внимание в своем исследовании раннехристианских поцелуев. Пенн предполагает, что “Для ранних христиан работа Афинагора не остается апологетическим описанием, а становится ритуальным сценарием. Следуя его инструкциям, участники могли совершать христианские праведности”. См. Майкл Пенн, “Представление семьи: ритуальные поцелуи и установление раннехристианского родства”, *J ECS* 10 (2002): 172.

109. Лиу, “Раса богобоязненных”, 493-500.

110. Катарина фон Келленбах, *Антииудаизм в религиозных трудах феминисток* (Атланта: Scholars Press, 1994), 41.

111. См., например, Розмари Рэдфорд Рутер, *Вера и братоубийство: теологические корни антисемитизма* (Нью-Йорк: Сибири, 1974), 239-245.

112. Бирд, Норт и Прайс, *Религии Рима*, 1:42-43.

113. Как выразился Рудольф Бультман: “Первобытное христианство совершенно не заинтересовано в том, чтобы сделать мир лучше, у него нет предложений по политическим или социальным реформам. Все должны выполнять свой долг перед государством. Но у них нет прямой политической ответственности. В конце концов, христианин - это ‘гражданин небес’ (Фил. 3.20).” См. Рудольф Бультман, *Первобытное христианство в его современном понимании*, пер. Р. Х. Фуллера (1956; переиздание, Нью-Йорк: Меридиан, 1966), 206.

114. Например, см. Норт, “Развитие религиозного плюрализма”, 180-181.

115. См. также Бьюэлл, “Раса и универсализм”, особенно 441-468.

116. Обсуждая реакцию римлян на вакхическое богослужение в Риме, Бирд, Норт и Прайс пишут: “К первому десятилетию второго века [до н.э.] эта форма группового культа, противоречащая традиционным образцам поведения, была прочно укоренившейся и широко распространенной в Италии Именно групповой культ, основанный на добровольной приверженности, в конце концов привел к наиболее радикальным изменениям в религиозной жизни Рима. Вакхические группы Италии были первым примером проблем, которые могли возникнуть; более поздние группы должны были становиться все более и более независимыми, развивать свои собственные идеи и системы ценностей, все более и более глубоко вступать в конфликт с устоявшимися социальными и семейными структурами” (Бирд, Норт и Прайс, *Религии Рима*, 1:98). Они описывают членство в вакхической культовой группе как “преодолев все обычные границы между социальными группами, поскольку мы знаем приверженцев среди рабов и свободных, среди римлян, латинян и союзников, мужчин и женщин, сельских жителей и горожан, богатых и бедных”. (93-94).

117. Гай Г. Строумса, *Философия варваров: религиозная революция раннего христианства* (Тюбинген: Мор [Сибек], 1999), 60.

118. В роли Джонатана З. Смит показал, что это обесценивание ритуальных практик необходимо понимать в современном контексте протестантского антикатолицизма в рамках научных интерпретационных рамок, особенно в восемнадцатом и девятнадцатом веках. См. Джонатан З. Смит, *Божественная рутин: К сравнению раннего христианства и религий поздней античности*. (Чикаго: Издательство Чикагского университета, 1990), 1-35, 55-62.

2. “Мы были еще до Основания Мира”

1. Артур Дж. Дродж, *Гомер или Моисей? Раннехристианские интерпретации истории культуры* (Тюбинген: Мор [Сибек], 1989), 196. Христианская этническая аргументация выходит далеко за рамки ограниченных примеров выражения “третья раса”; это лишь одно особенно яркое выражение.

2. Обсуждение еврейских, греческих и египетских предшественников см. Дроге, *Гомер или Моисей?*, 1-48. В оставшейся части работы более подробно рассматриваются историографические стратегии отдельных раннехристианских авторов (Юстина Мученика, Татиана, Феофила Антиохийского и Климента Александрийского).

3. Рэйчел Мориарти также исследует, как ранние христиане создали историческую традицию, рассматривая ранних христиан как отличающихся от других древних групп, у которых действительно “было” прошлое, в то время как христиане создали традицию, “чтобы помочь предоставить христианам прошлое, которого им не хватало”. См. Рэйчел Мориарти, “Вера наших отцов”: создание раннехристианского прошлого" в *Церковной ретроспективе: доклады, прочитанные на летнем собрании 1995 года и зимнем собрании Общества церковной истории 1996 года*, ред. Р.Н. Свенсон (Вудбридж, Саффолк: Бойделл, 1997), 6. См. Также Джудит Лью, *Христианская идентичность в еврейском и греко-римском мире* (Оксфорд: Издательство Оксфордского университета, 2004), 62-97.

4. Кристофер П. Джонс показывает, что такое использование родства в древнем политическом дискурсе было особенно важно в эллинистический период. Хотя он воздерживается от привязки этих аргументов к этнической принадлежности, его исследование неоднократно привлекает внимание к тому, как апелляции к родству влияют на коллективное самопонимание и социально-политическую практику. См. Кристофер П. Джонс, *Дипломатия родства в Древнем мире* (Кембридж: Издательство Гарвардского университета, 1999), особенно 2-5, 66-80, 94-99.

5. Проводя это различие, я адаптирую джонатана З. Обсуждение Смитом “уникальности” в изучении происхождения христианства. См. джонатан З. Смит, *Божественная рутинa: О сравнении раннего христианства и религий поздней античности* (Чикаго: Издательство Чикагского университета, 1990), 36-53.

6. По всем трем пунктам см. Смит, *Drudgery Divine*, 38-46. Элизабет Шюсслер Фьоренца предлагает наиболее полный анализ ограничений интерпретации личности и учения Иисуса как онтологически уникальных. См. Элизабет Шюсслер Фьоренца, *Иисус и политика интерпретации* (Нью-Йорк: Континуум, 2000). Недавнее обсуждение жанра евангелия см. в работе Хельмута Кестера, *Древние христианские Евангелия: их история и развитие* (Филадельфия: Крепость, 1990). Подробный анализ категории эсхатологии см. у Мелани Джонсон-Дебауфр, “Это конец света, каким мы его знаем” (докторская диссертация, Гарвардская школа богословия, 2002).

7. Дэвид М. Олстер, “Классическая этнография и раннее христианство”, в *Формулировке христианства путем конфликта на протяжении веков*, изд. Кэтрин Б. Фри (Льюистон, Нью-Йорк: Меллен, 1995), 9-12.

8. Фрэнсис Янг, “Греческие апологеты Второго века”, в *Апологетике в Римской империи*, изд. Марк Эдвардс, Мартин Гудман и Саймон Прайс (Нью-Йорк: издательство Оксфордского университета, 1999), 103.

9. Действительно, это может быть явной целью историко-критической науки. Одним из примеров этого является использование исторической критики для демонстрации прецедента для женщин на руководящих должностях в ранней церкви. С другой стороны, апелляция к

исторической *разобщенности* использовалась и для аргументации в пользу реформ (например, для расширения прав геев и лесбиянок и для противодействия рабству).

10. Шон Келли, *Расизация Иисуса: раса, идеология и формирование современной библеистики* (Нью-Йорк: Routledge, 2002).

11. Эверил Кэмерон, *Христианство и риторика империи: развитие христианского дискурса* (Беркли: Издательство Калифорнийского университета, 1991), 24.

12. Там же, 24-25.

13. Янг, “Греческие апологеты”, 103, курсив мой.

14. Там же, 101.

15. Надо отдать должное Янгу, несмотря на то, что она рассматривает этнические рассуждения христиан как позволяющие определить религию отдельно от этнической принадлежности, она предлагает неразвитый, но провокационный вывод. Она предполагает, что после легализации христианства эта тенденция резко изменилась, “когда соотношение сил поменялось местами и само христианство превратилось в этническую традицию” (Янг, “Греческие апологеты”, 104).

16. Мишель Фуко, *Политика, философия, культура: интервью и другие работы, 1977-1984*, пер. с англ. Алан Шеридан и другие, под ред. и введение Лоуренса Д. Крицмана (Нью-Йорк: Routledge, 1988), 262. Цитируется в книге Роберта Янга *Белые мифологии: Написание истории и Запад* (Нью-Йорк: Рутледж, 1990), 87.

17. Эта точка зрения была сформулирована целым рядом критически настроенных теоретиков. Смотрите, например, Элизабет Шюсслер Фиоренца, *Но она сказала: феминистские практики толкования Библии* (Бостон: Beacon, 1992), 87-96; Мишель де Серто, *Написание истории*, пер. Том Конли (Нью-Йорк: издательство Колумбийского университета, 1988), 1-102; и Дипеш Чакрабартри, *Провинциализация Европы: постколониальная мысль и исторические различия* (Принстон: издательство Принстонского университета, 2000), 108-113.

18. Об этом свидетельствуют (по крайней мере) две вещи: во-первых, значительные вариации в названии, данном коллективной идентичности (не обязательно “христианская”, но также “еврейская” и “неизменяемая *генея*”, среди прочих); и, во-вторых, значительные дебаты по поводу того, что значит быть членом любой из этих коллективных идентичностей.

19. Например, смотрите Янг, “Греческие апологеты”, 92-93; Дроге, *Гомер или Моисей?*, 9-11; и Артур Дарби Нок, *Обращение: старое и новое в религии от Александра Македонского до Августина Гиппонского* (Балтимор: Издательство Университета Джона Хопкинса, 1988), 251.

20. См. *извинения* 19.2; 21.1–2, 6.

21. В тексте также отмечается, что матери детей авраама различаются, но это выдвигает на первый план как более существенное различие в знании авраамом Бога.

22. В этом отношении “*Признания*” существенно отличается от толкования Павлом Книги Бытия в Послании к Галатам 4, где он подчеркивает важность разницы в статусе Сарры (свободной) и Агари (рабыни) для характера двух линий Авраама.

23. Ф. Стэнли Джонс в своем переводе "Проповедей псевдо-Клементины", *Древнего иудео-христианского источника по истории христианства: "Признания 1.27-71"* (Атланта: Ученые, 1995), 160.

24. См. Дениз К. Бьюэлл, "Раса и универсализм в раннем христианстве", *J ECS* 10:4 (2002): 446-450.

25. См. Бьюэлл, "Раса и универсализм", *J ECS* 10:4 (2002): 450-453.

26. Эрих С. Грюн, "Еврейские взгляды на греческую культуру и этническую принадлежность", в *Древних представлениях о греческой этнической принадлежности*, изд. Ирад Малкин (Вашингтон, Округ Колумбия: Центр эллинских исследований / Кембридж: Издательство Гарвардского университета, 2001), 362 (см. 1 Макк. 12:20-23); см. также Эрих С. Грюн, "Предполагаемая еврейско-спартанская принадлежность", в *Переходах к империи: Очерки греко-римской истории, 360–146 гг. до н.э., в честь Э. Бадиана*, изд. Роберт В. Уоллес и Эдвард М. Харрис (Норман, Оклахома.: Издательство Университета Оклахомы, 1996), 254-269.

27. Джонс, *Дипломатия родства*, 72-80.

28. Пол использует здесь форму агрегативной этнической конструкции. См. Джонатан Холл, *Этническая идентичность*, 47-51; см. также 40-44. См. также Дениз Бьюэлл, "Этническая принадлежность и религия в античности Средиземноморья и за ее пределами", *Обзор религиозных исследований* 26 (2000): 248-249. С тех пор это понимание было подробно развито в книге Кэролайн Джонсон Ходж "'Если сыновья, то наследники': исследование родства и этнической принадлежности в письмах Павла" (Докторская диссертация, Университет Брауна, 2002), 182-222. См. также Стэнли К. Стоуэрс, *Перечитывание послания к Римлянам: правосудие, евреи и язычники* (Нью-Хейвен: издательство Йельского университета, 1994), особенно. 99, 107, 227, 239, 249.

29. Ходж, "Если сыновья, то наследники", 107-112, 117-123.

30. В то время как в следующей главе исследуется, как Джастин делает это в *Диалоге с Трифоном*, смотрите также более подробное исследование Джеффри Сайкера: Джеффри Сайкер, *Лишение евреев наследства: Авраам в раннехристианских противоречиях* (Луисвилл, Кентукки: Вестминстер / Джон Нокс, 1991).

31. Иустин мученик 1 Апол.. 32.3; 53.2.

32.1 Апол.. 31.7; 40.7; 50.12; см. также 32.4; 39.3; 53.3.

33. В своей *Апологии* Тертуллиан ссылается как на текучесть, так и на неизменность идентичности, чтобы сформулировать универсальный аргумент в пользу христианства, напоминая теологию Юстина. В то время как Джастин утверждает, что у всех людей есть *логос*, имплантированный в них, и, таким образом, они потенциально христиане (а христианство является наиболее полным выражением человечности), Тертуллиан утверждает, что человеческая душа "по самой своей природе христианка (*animae naturaliter Christianae*)" (Апол. 17.6); это утверждение о неизменности христианской сущности во всех человеческих душах уравнивается положением о том, что "Христианами становятся, а не рождаются (*fiunt, non nascuntur Christiani*)" (18.4). . То есть, хотя все люди потенциально являются

христианами, должна произойти какая-то трансформация, прежде чем человек осознает этот потенциал.

34. Дроге, *Гомер или Моисей?*, 72 (см. 69-79); выделено в оригинале.

35. Цитаты взяты из копии текста библиотеки Наг-Хаммади. Сохранилась еще одна копия, в папирусе Berolinensis 8502, 3 (BG). Эти две копии очень похожи. Критическое издание, которое я использовал, принадлежит Дугласу Пэрротту, которое также содержит издания других рукописей и две сохранившиеся рукописи близкородственного текста, *Эвностия*. См. *"Эвностий и София Иисуса Христа" в "Коптской гностической библиотеке: полное издание кодексов Наг-Хаммади". Том 3*, изд. Дуглас М. Пэрротт (1991; переиздание, Лейден: Брилл, 2000).

36. См. Buell, "Раса и универсализм", 446-450.

37. В другом месте Цельс выдвигает обвинение (через еврейского собеседника) в том, что христианское учение неоригинально, поскольку оно основано на еврейском законе и доктрине (*Против Цельса* 2.4; 2.5). Например, Ориген пишет: "Еврей [Цельса] пренебрежительно относится как к устаревшему материалу к учению о воскресении мертвых и о Божьем суде, дарующем награду праведным, но огонь неправедным. Он думает, что может ниспровергнуть христианство, сказав, что в этих вопросах христиане не учат ничему новому" (2.5). Цельс также использовал обвинение в отсутствии новизны в отношении организации учения Иисуса — в частности, в отношении его отбора апостолов, который Цельс сравнивает с организацией других философских сект (1.62), и фигуры Иисуса как учителя (2.8). См. Бьюэлл, "Раса и универсализм", 450-453.

38. Связав все человечество с Сетом, Феофил объясняет последующее разделение человечества как следствие двух основных факторов: разделения Богом языков в ответ на Вавилонскую башню и миграцию.

39. *ТриТрак* 133,67; и 132,4–15 и 132,28–133,14. Критическое издание *Трехстороннего трактата*, с которым я работаю, - это *Трехсторонний трактат*, в *Коптской гностической библиотеке: полное издание кодексов Наг-Хаммади, том 1*, изд., пер. и критические заметки Гарольда В. Аттриджа и Элейн Х. Пейджелс (1985; переиздание, Лейден: Брилл, 2000).

40. "левый" связан с "гилическим", а "правый" - с "психическим". Тот факт, что первый человек описывается как смесь всех трех компонентов, дает основание для опровержения мнения, что различия между этими тремя *генами* необходимы и присущи человеку изначально. Вместо этого все три компонента являются "родными" для человека. Как отмечают Пейджелс и Аттридж, это трехстороннее понимание человеческой души является "традиционной доктриной платонизма"; далее они отмечают: "нет никаких оснований предполагать, что души последующих человеческих существ отличаются от душ первого представителя расы. Это наводит на мысль, что, по крайней мере, для *тритрака* трехчастность человеческих существ, упомянутая в 118.14–58, не определяется строением различных типов человеческих душ. Все души состоят из всех трех типов субстанции, происходящей из промежуточного мира" (XXIII: 412). То же самое и Эйнар Томассен в своем комментарии к *Трехстороннему трактату*, *"Трехсторонняя традиция"*, критическое изд., введение и комментарий Эйнара Томассена, пер. by Louis Painchaud and Einar Thomassen (Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1989), 428.

41. “Le mot *genos* (118:22.28.37; 119:9) ... évoque non pas les constituantes génétiques des individus, mais des qualités religieuses, c’est-à-dire éthiques et intellectuelles” (Thomassen, *Le Traité Tripartite*, 428).

42. Томассен, *Трехсторонняя черта*, 412; см. также 446.

43. Аттридж и Пейджелс, “Трехсторонний трактат”, XXIII: 447, курсив мой.

44. Франсуа Хартог, *Воспоминания об Одиссее: Пограничные рассказы Древней Греции*, пер. с англ. Джанет Ллойд (Чикаго: издательство Чикагского университета, 2001), 6.

45. Там же, 163.

46. Там же, 176.

47. Там же.

48. Там же.

49. Грег Вулф, “Становление римлянином, пребывание греком: культура, идентичность и процесс цивилизации на Римском Востоке”, *Труды Кембриджского филологического общества* № 40 (1994): 57-59.

50. Хартог, *Воспоминания об Одиссее*, стр. 163.

51. Там же, 195.

52. Аарон Джонсон продемонстрировал, что Евсевий продолжает генеалогические аргументы, которые мы видели в этнических рассуждениях христиан до Константина. В своем исследовании *Евангелической проповеди* Евсевия Джонсон показывает, как христиане устроены как *этнос*. См. Аарон П. Джонсон, “Идентичность, происхождение и полемика: этническая аргументация в *Евангелической проповеди* Евсевия”, *J ECS* 12 (2004): 23-56.

53. Марианна Палмер Бонз, *Прошлое как наследие: Деяния от Луки и древний эпос* (Миннеаполис: Крепость, 2000), см. особенно 39.

54. Энтони Спавфорт, “Оттенки гречности: тематическое исследование Лидии”, в *древних представлениях о греческой этнической принадлежности*, 375-400.

55. Спавфорт подчеркивает важность того, что современным ученым следует проявлять осторожность при использовании понятия “гречность”, поскольку оно “налагает вводящее в заблуждение единообразие на регионально и культурно дифференцированное население грекоязычного востока” (Spawforth, “Shades of Greekness”, 375).

56. Существует значительный объем научных исследований, посвященных формам и объяснениям “архаизма” или тенденции “классицизации”, которая характеризует греческое и римское понимание и (в случае “греков”) практику “гречности” во втором и третьем веках н.э. Самым влиятельным исследованием последнего времени стала книга Эвана Л. Боуи “Греки и их прошлое во второй софистике”, *Прошлое и настоящее* 46 (1970): 3-41, перепечатанная в *Исследованиях древнего общества*, изд. Мозес Финли, Лондон: Ратледж, 1974, 166-209. См. также Юэн Л. Боуи, “Эллины и эллинизм у писателей Второй софистики”, в **“ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΣ”**: *Ответы на вопросы по истории греческой идентичности*, *Акты коллоквиума Страсбурга*

25–27 октября 1989 г., изд. Сюзанна Саид (Лейден: Брилл, 1991), 182-204; и Дэвид Констан, “В этнос Эллиниконов: этническая принадлежность и построение древнегреческой идентичности”, в *Древних представлениях о греческой этнической принадлежности*, 29-50, особенно 36-43. О важности этого определения гречности для римского самоопределения см. Грега Вулфа, “Становление римлянином”, 116-143; и Эндрю Уоллеса-Хэдрилла, “Чтобы быть римлянином, стань греком: мысли об эллинизации в Риме”, в *Modus Operandi: Эссе в честь Джеффри Рикмана*, изд. Мишель Остин, Джилл Харрис и Кристофер Смит (Лондон: Институт классических исследований, Школа перспективных исследований Лондонского университета, 1998), 79-91.

57. Спавфорт, “Оттенки гречности”, 380-383.

58. Там же, 383. *География* Страбона 12.1.3; 13.4.5.

59. Спавфорт, “Оттенки гречности”, 376.

60. Там же, 384.

61. Там же, 379.

62. Там же, 385.

63. Там же, 385-386.

64. Там же, 386. Он продолжает: “Это экстраординарное заявление, по-видимому, было источником особой гордости и объясняет, почему сардийцы предпочитали давать название ‘Эллада’ римской провинции Ахайя в публичных надписях” (386-387). Для дальнейшего анализа сардийской эпиграфики см. Peter Herrmann, “Inscriptionen von Sardis”, *Хирон* 23 (1993): 233-248.

65. Спавфорт, “Оттенки гречности”, 387. Кристофер Джонс также высказывает это мнение о внутригородском соперничестве, подчеркивая, что претензии сардийцев соответствовали давнему наследию “дипломатии родства” городов-государств, теперь адаптированной к имперскому контексту (Jones, *Kinship Diplomacy*, 117-118). Об этом соперничестве в Малой Азии см. Также Стивена Дж. Фризена, *Дважды Неокорос: Эфес, Азия и культ императорской семьи Флавиев* (Лейден: Брилл, 1993).

66. Джонс отмечает, что в другом контексте соперничества, на этот раз особенно между Сардами и Смирной в борьбе за право размещения храма Тиберия, Ливии и сената, жители Сард апеллировали к своему родству с этрусками и их происхождению от них. Они утверждали, что “Этрурия была колонизирована лидийским принцем Тирреном” (Jones, *Kinship Diplomacy*, 109). Джонс продолжает говорить, что неудивительно, “что Этрурия стоила того, чтобы претендовать на нее как на родственную территорию. Его история была тесно связана с историей Рима, и многие представители правящего класса имели этрусские связи по рождению или браку. Во времена обращения сардийцев к суду одним из этих влиятельных этрусков был не кто иной, как всемогущий министр Тиберия Сеян” (110). Хотя Сардис проиграл тендер на строительство храма, Джонс предполагает, что это произошло не из-за подозрений относительно аргументов родства, а скорее из-за других факторов, таких как географическое положение, которое возобладавало (110).

67. О скептицизме Диодора см. 1.2.9.5.

68. Элиас Бикерман, “Origines Gentium”, *Классическая филология* 47 (1952): 78.

69. “Под двойным воздействием греческой мощи и греческой науки варвары, в основном ничего не знавшие о своей собственной примитивной истории, как только они немного эллинизировались, приняли греческую схему *археологии*. Римляне признали Энея, каллеки признают Тевкра своим предком. Тарентинцы, будучи колонистами из Лакедемона, ‘по лести’ приписывали то же происхождение своим могущественным соседям-самнитам, точно так же, как несколько столетий спустя римский сенат назвал галльских эдзев “братьями и родственниками”. Ко времени Катона спартанское происхождение сабинов (самнитов) уже стало частью национальной традиции последних. Во времена афинского господства, а затем, опять же, после Александра Македонского, родство с господствующей расой было козырем, которым нельзя было пренебрегать” (Бикерман, “Происхождение рода”, 73-74).

70. Бикерман, “Происхождение генциума”, 74-75. Более поздние исследования этого феномена см. в Spawforth, “Shades of Greekness”, стр. 384-392; Эрих С. Грюн, “Предполагаемая еврейско-спартанская принадлежность”, в *Переходах к империи*, 254-269; и Эрих С. Грюн, “Еврейские взгляды на греческую культуру и этническую принадлежность”, в *Древних представлениях о греческой этнической принадлежности*, 347-373.

71. Действительно, именно этот момент подчеркивает Тертуллиан, утверждая, что христианство может и должно быть универсальным движением (*Апология* 1.6.7; см. также 18.4).

72. Ирад Малкин, “Введение”, *Древние представления об этнической принадлежности греков*, 18.

73. Там же, 19.

74. Там же.

75. Там же. Курсив мой.

76. Энн Лора Столер, “Расовые истории и их режимы истины”, *Политическая власть и социальная теория* 11 (1997): 192.

3. “Мы, Извлеченные из Недр Христа, являемся Истинными *Генос* Израиля”

1. Мэри Бирд, Джон Норт и Саймон Прайс, *Религии Рима*, 2 тома. (Кембридж: Издательство Кембриджского университета, 1998), 1:276.

2. См. также, например, Дж. Б. Ривза: “Иудаизм в одном ключевом отношении вряд ли подходил в качестве модели для создания общей религиозной идентичности в империи. Несмотря на меняющееся значение прозелитизма, *иудаизм оставался по сути этнической религией*, религией народа, как это продолжается и по сей день. Однако в Римской империи существовала *another tradition*, которая, хотя и имела много общих черт с иудаизмом, решительно не была этнической религией. Это было, конечно, христианство. Дж. Б. Ривз, *Религия и власть в римском Карфагене от Августа до Константина* (Оксфорд: Кларендон, 1995), 267. Курсив мой.

3. Нововведение раввинов в отношении принципа происхождения по материнской линии ярко иллюстрирует, насколько исторически обусловлены способы определения

происхождения. См. Шей Коэн, *Истоки еврейства: границы, разновидности, неопределенности* (Беркли: Издательство Калифорнийского университета, 1999), 263-307.

4. Критическое издание, с которым я консультировался, - это: Юстиниан Мартирис, *Диалог с Трифоном*, изд. Miroslav Marcovich (Berlin: De Gruyter, 1997).

5. См. Даниил Боярин, *Пограничные линии: Раздел иудео-христианства* (Филадельфия: Издательство Пенсильванского университета, 2004), который был опубликован после завершения этой книги; его интерпретация *диалога* Джастина используется для освещения и переосмысления раввинского дискурса. Боярин рассматривает веру в *логос* как основную основу христианского своеобразия в *Диалоге*. Боярин утверждает, что Джастин апеллирует к вере в *логос*, чтобы создать "религиозную идентичность" на теологических основаниях (39). В моем понимании, эта религиозная идентичность одновременно является этнической — различие между "религиозной" и "этнической" в *Диалоге*.

6. *Набери*. 44.1; смотрите также 125.5 (где рассматриваемый предок – Джейкоб), 135.5-6, 140.2 и 25.1, которые имеют отношение к этому вопросу.

7. Это утверждение более полно разработано в его двух *апологиях*, особенно через концепцию того, что *логос* внедрен во все человеческие души.

8. Эти первые два метода очень напоминают методы исторической этнографии, которые мы рассматривали в главе 2. Юстин опирается на священное писание, чтобы постулировать универсальное происхождение человека через Ноя. Исвязывая христиан с Авраамом и Иаковом, Юстин адаптирует линии, привилегированные другими евреями, для их собственной самоидентификации, отличной от остального человечества.

9. *Набери*. 44.4.

10. Трифон задает вопросы, которые побуждают Иустина прокомментировать разнообразие христианских взглядов и практик. Например, см. раздел *Dial.* 34.8–35.8 (употребление мяса, приносимого в жертву идолам, и выявление подлинных учителей); 47.1–3 (соблюдение закона Моисеева и вера во Христа); 48.1–4 (природа Христа); и 80.1–5 (будущее Иерусалима и воскресение мертвых).

11. Джудит Лиу также отмечает, что это характеризует иудаизм Трифона. См. Джудит Лью, *Образ и реальность: евреи в мире христиан во Втором веке* (Эдинбург: T & T Clark, 1996), 148.

12. Марсель Симон, *Вера Израиля: исследование отношений между христианами и евреями в Римской империи (135–425)*, пер. Х. Маккитинга (французское издание, 1964; Оксфорд: Издательство Оксфордского университета, 1986), xii–xviii, 63-64, 111, 135, 146-155, 271-305, 369. Эта точка зрения является той, которая принята вместо *Образа и Реальности*, 118, 121, 128, 286; и Грэм Стэнтон, "*Диалог Джастина Мученика с Трифоном: групповые границы, "прозелиты" и "богобоязненные"*", в *Толерантности и нетерпимости в раннем иудаизме и христианстве*, изд. Грэм Н. Стэнтон и Гай Г. Строумса (Кембридж: издательство Кембриджского университета, 1998), 273, 275. Эта точка зрения была подвергнута критике Мириам С. Тейлор, *Антииудаизм и раннехристианская идентичность: критический анализ научного консенсуса* (Лейден: Брилл, 1995).

13. На протяжении всего длинного диалога Юстин использует формы термина *Ioudaioi* (всегда во множественном числе) только семь раз; *Христианос* (в единственном и множественном числе) встречается двадцать три раза (см. *Dialogus cum Tryphone*, 336, 339). В английских переводах часто используются слова “христианин” и “еврей” там, где их нет в греческом, создавая впечатление, что эти категории понятнее и используются шире, чем они есть на самом деле.

14. Хотя я не согласен с мнением Грэма Стэнтон о том, что “жесткие социальные границы” разделяют евреев и христиан во времена Юстина, он совершенно справедливо отмечает, что *Диалог* строится на предположении, что границы между евреями и христианами проницаемы. Глава 8 знакомит с основной частью текста, в которой Трифон и Джастин убеждают друг друга принять их соответствующие требования к членству (Стэнтон, “*Диалог Джастина Мученика*”, 266-267).

15. Как выразился Дэниел Боярин: “в то время как как ранние раввинские тексты, так и текст Юстина заняты созданием границы между ‘евреями’ и ‘христианами’ и, одновременно, границы между ортодоксами и ‘еретиками’, эти границы на самом деле не так четки, как хотели бы нас убедить ‘авторы’ этих текстов. Таким образом, вместо того, чтобы думать о Джастине ... как о реакции на ‘еврейскую’ модель или, с другой стороны, понимать раввинов как реакцию на развитие христианства, я бы скорее предложил сложный процесс взаимного самоопределения, проверки границ, определения того, что может быть общим и в чем будут различия между зарождающимися образованиями, которые к четвертому веку действительно станут отдельными религиями”. Дэниел Боярин, “Джастин Мученик изобретает иудаизм”, *Церковная история* 70 (2001): 455-456. Сет Шварц недавно предложил провокационный вызов сосредоточению внимания на раввинах, утверждая, что то, что он называет “позднеантичным возрождением иудаизма”, которое начинается в четвертом веке нашей эры, “никоим образом не было продуктом раввинского влияния, хотя возрождение, возможно, в долгосрочной перспективе способствовало средневековому возвышению раввинов”. Сет Шварц, *Империализм и еврейское общество, 200-640 гг. до н.э.* (Принстон: издательство Принстонского университета, 2001), 16.

16. См. Lieu, *Образ и реальность*, 278-279. См. также Росс С. Кремер, “Еврейский тунец и христианская рыба: определение религиозной принадлежности в эпиграфических источниках”, *HTR* 84 (1991): 141-162.

17. Боярин убедительно отмечает, что обращение к вере *влогос* (который Юстин отождествляет со Христом) на самом деле характерно не только для христиан. См. Боярин, *Пограничные линии*, 38. *Признания* псевдо-Клементины, текст, в котором не используется термин “христианин” и почти никогда не используется термин “еврей”, аналогичным образом настаивает на том, что вера в Иисуса как вечного Христа является единственным фактором, разделяющим “народ” или “нацию” (1.43.2). Сирийский вариант гласит: “Ибо только в этом заключается разница между нами, верующими в Иисуса, и теми из нашего народа, кто не верит”; латинский: “Ибо только в этом отношении, по-видимому, существует разница между нами, верующими в Иисуса, и неверующими евреями”. См. Ф. Стэнли Джонс, *Древний иудео-христианский источник по истории христианства: Признания псевдо-Клементины* 1.27-71 (Атланта: Ученые, 1995), 73. Однако стоит отметить, что практика вызывает споры как у Джастина, так и у Псевдо-Климента.

В то время как последний неоднократно осуждает жертвоприношения, Джастин особенно критикует обрезание.

18. Смотрите *Циферблат*. 48.1–49.1, где Юстин отмечает, что христиане расходятся во взглядах на природу Христа: “есть некоторые из нашей расы (*genos*), которые исповедуют, что он Христос, но утверждают, что он человеческого происхождения. Я не согласен с этим и не согласился бы, даже если бы большинство разделяло мое мнение” (48.4). Псевдо-Клементина *Признания* приписывает Петру идею о том, что Христос - это человек, которого Бог назначил “начальником над людьми” (1.45.2).

19. Питер Ричардсон, Джеффри Сайкер и Джудит Лью являются важными исключениями из этого “слепого пятна”. Обратите внимание вкратце, что в этом тексте Джастин определяет христиан как расу или народ. См. Питер Ричардсон, *Израиль в апостольской церкви* (Кембридж: издательство Кембриджского университета, 1969), 11; Джеффри С. Сайкер, *Лишение евреев наследства: Авраам в раннехристианском споре* (Луисвилл, Кентукки: Вестминстер / Джон Нокс, 1991), 174-74; и Лиу, *Образ и реальность*, 136.

20. Хотя он никогда не цитирует Павла, Юстин, кажется, опирается на аргументы Павла из Послания к римлянам 9: 6-8: “Ибо не все, происходящие от Израиля, принадлежат Израилю, и не все являются детьми авраама, потому что они его потомки; но ‘через исаака наречутся потомки ваши’ [Быт. 21:12]. Это означает, что не дети плоти являются детьми Божьими, но дети обетования считаются его потомками”. Но, в отличие от Павла, Иустин формулирует христиан как отдельный род, даже в то же время идентифицируя христиан как истинный Израиль. См. Кэролайн Джонсон Ходж, “”Если дети, то наследники” (Рим. 8:17 и Гал. 4:7): исследование родства и этнической принадлежности у римлян и Галатов” (Докторская диссертация, Университет Брауна, 2002), 112-117; 178-222.

21. *Наберите*. 119.3–5.

22. *Наберите*. 123.8.

23. *Набери* номер. 44.1, 119.3–5.

24. *Набери*. 64.2–3, 116.3, 120.2, 139.5.

25. *Набери*. 11.5; см. также 123.8, 125.5, 135.3.

26. *Наберите*. 116.3.

27. *Наберите*. 119.3; смотрите также 123.1, 124.1, 134.4.

28. *Набери номер*. 123.6, 130.3, 135.5–6.

29. *Наберите*. 119.3–5.

30. *Наберите*. 138.2.

31. Например, смотрите *Набор номера*. 123.4–8, 135.4–6.

32. Тесса Раджак, “Беседа у Трифона: христианская апологетика как антииудаизм в диалоге Джастина с евреем Трифоном”, в *Апологетике в Римской империи*, изд. Марк Эдвардс, Мартин

Гудман и Саймон Прайс совместно с Кристофером Роулендом (Нью-Йорк и Оксфорд: издательство Оксфордского университета, 1999), 73.

33. Как отмечают Питер Ричардсон и Джудит Лиу, Джастин - самый ранний из дошедших до нас христианских писателей, называющий христиан “Израилем” (Ричардсон, *Израиль в Апостольской церкви*, ix; и Лиу, *Образ и реальность*, 136). То есть, в отличие от Павла, Иустин использует термин “христианин” как категорию, отличную от *Иудея*.

34. Непослушание - это совершенно иной критерий определения народа, чем “семя”, “кровь” или происхождение. Непослушание (и обратное ему послушание) с гораздо большей вероятностью будет служить признаком изменчивости членства в народе, чем признаком постоянства, если только оно не определяется как неизменная черта группы. Иустин неоднократно цитирует пророческие предостережения о том, что Бог может лишить Израиль избранности за непослушание, как доказательство того, что христиане теперь являются Божьими избранниками (или истинным Израилем).

35. Другими словами, это соперничество распространяется и на внутрехристианское соперничество.

36. Джеймс Кугель пишет, что древние толкователи этого последнего стиха долгое время интерпретировали этот нелюдь как самаритян (например, Сир. 50:25-26). Павел предвосхищает Юстина в отождествлении нелюдей с язычниками (Рим. 10:19; см. Также 11:11). См. Джеймс Л. Кугель, *Библейские традиции: руководство по Библии, какой она была в начале Нашей эры* (Кембридж: Издательство Гарвардского университета, 1998), 423-424, 884. Климент Александрийский предлагает аналогичное толкование, явно опираясь на толкование Павла, чтобы идентифицировать нелюдей как язычников (*Стром.* 2.43.1-4).

37. Цитата Юстина из Книги Пророка Исаии 62: 12 вырывает ее из контекста. У Исаии “святой народ” - это восстановленный Сион, Иерусалим (см. Ис. 62:12).

38. Вспоминая Юстина, Климент Александрийский также связывает верность с определенной генеалогической и этнорасовой идентичностью: “Если ‘вера Авраама вменялась ему в праведность’, а мы, судя по тому, что мы слышали, являемся семенем Авраама, то мы тоже должны иметь веру. Мы израильтяне не из-за физических отметин, а потому, что мы были открыты для убеждения тем, что слышали” (*Стром.* 2.28.4).

39. Название этого раздела отсылает к статье Дэниела Боярина о Джастине, которая, в свою очередь, ссылается на критику Уэйном Миксом *Бирхат ха-миним* как отвлекающий маневр в науке Иоанна при рассмотрении вопросов взаимоотношений между последователями Иисуса и другими евреями (см. Боярин, “Джастин Мученик изобретает иудаизм”, 430).

40. Смотрите также *наберите*. 125.5 и 140.2. *Набери*номер. 25.1 не использует фразу “по плоти”, но относится к тем, кто использует призывы быть детьми (*текна*) Авраама, чтобы “получить хотя бы малую часть божественного наследия вместе с нами”.

41. Тем не менее, мы не должны приравнивать “нейтральное” утверждение к буквальному или фактическому утверждению. То, что считается происхождением “по плоти”, всегда зависит от контекста и может быть пересмотрено или оспорено. Например, такое происхождение может быть засчитано по линии матери, отца или обоих; или для того, чтобы быть признанным вообще,

могут потребоваться социальные институты и обычаи (такие как законный брак или жертвоприношение). Более того, такое происхождение может быть возможно приобрести посредством усыновления или других социальных ритуалов.

42. Этот аргумент перекликается со взглядами Павла, несмотря на отсутствие у Иустина явной зависимости от Павла. Анализ взглядов Павла см. в книге Ходжа “Если сыновья, то наследники”.

43. Контраст Юстина не идентичен тому, что встречается у Павла и в некоторых раннехристианских писаниях, где нисхождение *ката сарка* сочетается с нисхождением *ката пневматикон*. Основное отличие состоит в том, что Джастин не подчеркивает “дух” как ключ к толкованию Священного Писания или определению истины. Тем не менее, что объединяет эти пары, так это неравноправная бинарная пара и связь между типом происхождения и достоверностью библейского толкования.

44. “Обрезание плоти - единственный признак, по которому вас можно четко отличить от других людей” (*Dial.* 16.3; см. также 92.3). Как указывает Джастин (23.5), обрезание зависит от пола, поэтому очевидно, что единственными евреями, которых можно было бы идентифицировать по обрезанию, были бы евреи мужского пола.

45. Например, см. *Циферблат*. 11.5 и 23.4.

46. *Набери*. 23.5.

47. Для отличного обсуждения раввинского самоопределения, формулирующего этот момент, см. Джошуа Левинсон, “Тела и лидеры: возникающие фикции идентичности в поздней античности”, *HTR* 93 (2000), особенно 344-348.

48. Смотрите главу 5 для дальнейшего обсуждения универсализирующих аргументов, подобных этим.

49. Обращаясь к отрывку из Книги Пророка Иеремии о Божьих планах “заключить новый завет с Израилем” (Иер. 31:31-34) как к доказательству того, что Христос воплощает этот новый завет и что последователи Христа воплощают Израиль, Иустин пишет: “Следовательно, если Бог предсказал, что он заключит новый завет, и это для света язычникам (*ethnē*), и мы видим и убеждены, что через имя распятого Иисуса Христа люди обратились к Богу, оставив идолопоклонство и другие греховные практики позади себя, и сохранили веру в Бога”. (*гомология*) и практиковал благочестие (*евсевия*) даже до смерти, тогда каждый может ясно видеть из этих деяний (*эрга*) и сопровождающих их могущественных чудес, что он [Христос] действительно является новым законом, новым заветом и ожиданием тех, кто от каждого народа (*этноса*) ожидал благословений Божьих. Мы были приведены к Богу через этого распятого Христа, и мы являемся истинным духовным Израилем и потомками Иуды, Иакова, Исаака и Авраама, которые, хотя и были необрезанными, были одобрены и благословлены Богом за свою веру и были названы отцом многих народов (*ethnē*)” (*Циферблат*. 11.4–5).

50. Мы находим, что иустин также использовал эту логику в отношении обрезания: “Вы, имеющие обрезание плоти, очень нуждаетесь в нашем обрезании” (*Dial.* 19.3).

51. Это точка зрения, которую Юстин позже приписывает евреям (*Dial.* 123.1). Кто-то, возможно, понял, что обрезание сделало Джастина (или любого ранее необрезанного мужчину) потомком Авраама *ката саркой*, но это не единственный критерий спасения.

52. Ранее в диалоге он заявляет, что христианам “предписано забыть древние обычаи (*этой*) наших предков” (63.5). Смотрите также его расширенное толкование браков Иакова, где Лия интерпретируется как “твой народ”, а Рахиль - как “наша Церковь” (134.3): “Иаков служил Лавану ради его пятнистых овец. Христос служил свое служение вплоть до креста, *для людей разного цвета кожи и внешности из всех народов*, покупая их кровью и тайной креста. Глаза Лии были слабыми, и, по правде говоря, очень слабы глаза ваших душ. *Рахиль украла богов Лавана и прятала их до сегодняшнего дня, и точно так же для нас погибли наши родовые и материальные боги*” (134.5, выделено мной).

53. Нет необходимости выделять отдельную социальную группу, такую как “богобоязненные”, чтобы поддержать это прочтение, хотя такая группа совместима с этой идеей.

54. *Набериномер.* 47.2–3, 48.4, 80.2.

55. *Набери.* 35.2–8, 80.3, 4, 82.1–4. Он также говорит о евреях “только по названию” (80.4).

56. Трифон говорит, что он знает, “что есть много тех, кто исповедует веру в Иисуса и считается христианами, однако они утверждают, что нет вреда в употреблении мяса, приносимого в жертву идолам” (*Dial.* 35.1). Ответ Джастина в первую очередь касается лжеучителей и ложных доктрин, а не этого конкретного вопроса.

57. *Набери.* 48.1. После того, как Юстин признает, что некоторые из его *генос* считают Иисуса Христом, но всего лишь человеком (48.4), Трифон продолжает, заявляя, что он находит эту точку зрения более разумной, чем у Юстина.

58. *Наберите.* 80.1.

59. О незаконных христианах см. *Dial.* 35.2–6, 80.3–4. См. также Боярин, “Иустин мученик изобретает иудаизм”, 453-456.

60. См. *Циферблат.* 11.5, 135.3.

61. См. *Циферблат.* 119.3–5, 138.2–3.

62. *Наберите.* 134.6; смотрите также 119.4.

63. Например, “Имя Его вовеки; Оно взойдет выше солнца; и все народы (*ethnē*) будут благословлены в нем’ (Псалом 72:17). Но если весь *этнос* благословлен во Христе, и мы из всего *этноса* верим в этого человека, тогда он Христос, а *мы те, кто были благословлены им*. Солнце действительно когда-то Бог дал для поклонения ... И все же нельзя найти никого, кто когда-либо пережил смерть из-за веры в солнце. *Но можно найти людей любой расы (pantos genos anthrōrōn), которые из-за имени Иисуса терпели и продолжают терпеть всевозможные страдания за то, что не отреклись от Него....* Теперь, в своем первом пришествии, которое было лишено чести и формы и было презираемо, он, тем не менее, проявил столько блеска и могущества, что ни в одном отдельно взятом народе (*генос*) он

неизвестен: так что некоторые из каждого раскаялись в старом дурном образе жизни, принадлежащем каждой расе (генос)". (Наберите. 121.1–2, 3, курсив мой).

64. Например, *наберите*. 124.4.

65. Гарт Фауден, *От империи к Содружеству: последствия монотеизма в поздней античности* (Принстон: издательство Принстонского университета, 1993), 70.

4. "Генос Сохраненный природой"

1. Энн Лора Столер, "Расовые истории и их режимы истины", *Политическая власть и социальная теория* 11 (1997): 198. Более подробное обсуждение см. Во введении и главе 1.

2. Понятия "гностицизм" и "гностицизм" продолжают подвергаться тщательному изучению и критике. Связь текстов, классифицированных как "гностические", с христианством проблематична, отчасти потому, что "гностический" функционирует как сокращение для обозначения "отличия" от "стандартного" христианства, даже когда признается, что такого "стандарта" не существовало в то время, когда эти тексты были составлены. Более того, даже среди тех, кто использует этот термин эвристически, ведутся споры о том, какие тексты следует понимать под этим термином. Бентли Лейтон выступает за сохранение этого термина в ходу и классификацию текстов в соответствии с использованием в них греческих словосочетаний, связанных с гнозисом. Смотрите, например, Бентли Лейтон, "Пролегомены к изучению гностицизма", в *Социальном мире ранних христиан: очерки в честь Уэйна Микса* (Миннеаполис: Крепость, 1995), 338-344. Майкл Уильямс выступает за то, чтобы вообще избавиться от "гностиков" и "гностицизма" как терминов классификации. См. Майкл Уильямс, *Переосмысление "гностицизма": аргумент в пользу демонтажа сомнительной категории* (Принстон: издательство Принстонского университета, 1996). Карен Л. Кинг, настаивая на современности этих терминов, предлагает более детальный анализ проблем и последствий терминов научной классификации. Видите ли, Карен Кинг, *Что такое гностицизм?* (Кембридж: Издательство Гарвардского университета, 2003), особенно 149-190.

3. Например, Гедалиаху Строумса пишет: "Гностики, которые фундаментально отличались от обычного человечества и которые не разделяли его судьбу на протяжении всей истории, считали себя принадлежащими к другой расе или семени, которые были одновременно неподвижными (ΑΤΚΙΜ, *asaleutos*) и вечными". Гедалиаху Строумса, *Другое семя: исследования по гностической мифологии* (Лейден: Брилл, 1984), 100.

4. Кинг тщательно анализирует дискурс "гностицизма" в связи с "ересью" в книге Кинга *"Что такое гностицизм?"* (см. особенно главу 2).

5. Например, Генри Алан Грин цитирует Иринея в поддержку интерпретации гностицизма как "стратифицированной системы, которая очень напоминает кастовую систему. Эта система стратификации представляет собой иерархический порядок спасения с низшими и высшими степенями, которые поддерживаются вечно. Этот иерархический порядок рассматривается как онтологически детерминированный и антропологически присутствующий в этом мире. Принадлежность к касте возможна только по описанию". Генри Аллен Грин, "Предлагаемые социологические темы в изучении гностицизма", *Vigiliae Christianae* 31 (1977): 177.

6. Джеймс Э. Дэвисон, хотя и предполагает, что Климент в чем-то напоминает христиан-валентинианцев (которых иногда классифицируют как “гностиков”), тем не менее, похоже, соглашается с такой характеристикой валентинианской антропологии: “валентиниане различали три типа людей — материальных (гилических), животных (психических) и духовных (пневматических). Различия между ними абсолютны”. Джеймс Дэвисон, “Структурные сходства и различия в мышлении Климента Александрийского и валентиниан”, *Второе столетие* 3 (1983), 206. Эта интерпретация тройственной классификации приводит Дэвисона к выводу, что одним из трех основных отличий Климента от валентиниан было то, что у Климента было универсальное видение спасения, он думал, что “все могут быть спасены”, в то время как у валентиниан было элитарное видение: “Поскольку Бог ограничил свое отношение к нежелательной вселенной помещением в нее пневматического семени, его деятельность в мире также ограничена очень узкими рамками. Божественная активность исчерпывается искуплением ‘избранных’” (215-216). Дэвисон не рассматривает возможность того, что “валентиниан” сам по себе является проблематичной категорией.

7. Кинг, *что такое гностицизм?* Кинг также критикует точку зрения о том, что “гностики спасены природой” (см. 191-200).

8. Luise Schottroff, “*Animae naturaliter salvandae*: Zum Problem der himmlischen Herkunft des Gnostikers,” in *Christentum und Gnosis*, ed. Walter Eltester (Berlin: Töpelmann, 1969), 65–97.

9. Например, смотрите пронизательное исследование Элейн Пейджелс тенденциозной антивалентинианской риторики Ириней. Элейн Пейджелс, “Противоречивые версии валентинианской эсхатологии: трактат Ириней против Выдержки из Теодота”, *HTR* 67 (1974): 35-53. Пейджелс обращает внимание на то, как Ириней неоднократно изображает идею валентинианцев о пневматическом семени в разделяющей и детерминистской манере, маскируя объединяющую функцию семени и преобразующий потенциал, приписываемый экстрасенсам в других произведениях Ириней, а также в *Отрывках из Теодота*.

10. Апокриф Иоанна (все четыре дошедшие до нас традиции MS), *София Иисуса Христа, Евангелие от египтян, Три стелы Сифа и Зостриано*. См. Майкл Уильямс, *Непоколебимая раса: гностическое обозначение и тема стабильности в поздней Античности* (Лейден: Брилл, 1985), 1-4.

11. Уильямс, *неподвижная гонка*, 158-185. Смотрите также Дэвид Бракке, “Семя Сифа во время потопа; библейская интерпретация и гностические богословские размышления” в *чтении в христианских общинах: Очерки интерпретации в Ранней Церкви*, изд. Чарльз А. Бобертц и Дэвид Бракке (Нотр-Дам: издательство Университета Нотр-Дам, 2002), 41-62.

12. “Трехсторонний трактат”, изд., пер. и критические заметки Гарольда В. Аттриджа и Элейн Х. Пейджелс, в *Коптская гностическая библиотека: полное издание кодексов Наг-Хаммади, том 1* (1985; переиздание, Лейден: Брилл, 2000) XII:184-190. См. Также обсуждение в главе 2 выше.

13. Приведенные здесь устрашающие цитаты означают, что я не думаю, что эти категории прозрачно соответствуют какой-либо социальной группе или набору текстов. Соотношение между “валентинианами” и “гностиками” является предметом спора. Валентин был хорошо известным раннехристианским учителем, чьи ученики и преемники упоминаются в древних текстах либо как последователи Валентина, либо как школа Валентина. Но древние источники

также указывают на то, что, как и в случае с Климентом и Оригеном, которые также были учителями, Валентин укрепил свой авторитет учителя в контексте представления о более крупной христианской общине, в которой не все члены были его учениками. Желание отличить валентиниан от гностиков может служить для реабилитации валентиниан в спектре раннехристианского многообразия, но оно оставляет нетронутой концепцию “гностиков” и по-прежнему позиционирует валентиниан как “ответвление” этой категории. Бентли Лейтон, например, предлагает точку зрения, очень похожую на точку зрения ересиолога второго века Ириней. Оба считают, что Валентин разработал систему на основе “гностических” материалов. Лейтон пишет: “структура гностического типа мифа также имеет поразительные параллели в валентинианской мифографии, точно так же, как Ириней (*Adv. Haer.* 1.11.1) утверждает, что валентинианский *hairesis* исторически произошел от гностического *hairesis*. Но многие аспекты мифографии Валентина также существенно отличаются от гностического типа мифа Шенке, так что Валентина и его последователей лучше всего рассматривать отдельно как отдельную мутацию или реформированное ответвление первоначальных гностиков”. В Лейтоне, “Прологомены к изучению древнего гностицизма”, 343. Важно, однако, отметить, что Ириней явно стремится дискредитировать христианство, сформулированное Валентином и его последователями, и предложить свое собственное в качестве авторитетного. Главный способ, которым Ириней может дискредитировать валентиниан, - это заявить, что они являются “потомками” “еретиков” и, следовательно, сами еретики, а не подлинные христиане, за которых они себя принимают. Ириней заканчивает первую книгу своего пятитомного трактата (*Против всех ересей*), целью которого являются валентиниане (см. 1.1.2), разъясняя этот аргумент: “Было необходимо доказать, что, как показывают сами их мнения и предписания, те, кто принадлежит к школе Валентина, ведут свое происхождение от таких матерей, отцов и предков [т.е. гностиков]” (1.31.3). Ириней ясно сообщает, что он представляет тех, кто ведет свое происхождение от лучших предков - которые могут проследить свою власть до Бога, — заявляя, что его скромная цель - “обратить” валентиниан обратно к истине. Он говорит, что пишет “с надеждой, что, возможно, некоторые из них, раскаявшись и вернувшись к единственному творцу и к создателю вселенной, смогут обрести спасение и что другие впредь не будут увлечены своими нечестивыми, хотя и правдоподобными убеждениями ...” (1.31.3). Для дальнейшего обсуждения последствий и проблем классификации Валентина и валентиниан см. Кинг, *Что такое гностицизм?*, 154-156, 162-164.

14. Само упоминание инсайдеров и аутсайдеров поднимает вопрос о социальных группах и их отношении к сохранившимся текстам. Смотрите заключение этой главы для дальнейшего обсуждения.

15. Хотя Климент традиционно ассоциируется с “официальной” школой главной александрийской церкви, в его время не было оснований ни для одной “главной” александрийской церкви, ни для “официальной” школы.

16. Действительно, как отметил Дэвид Бракке, модель учебных кружков — учителей-христиан со своими учениками - по-видимому, была самой древней формой христианской организации в Александрии. См. Дэвид Бракке, “Формирование канона и социальный конфликт в Египте четвертого века: тридцать девятое праздничное послание Афанасия Александрийского”, *HTR* 87 (1994): 399-405.

17. Цитата в заголовке этого раздела взята из *Strom.* 2.115.2.

18. Я выбрал лишь несколько из множества возможных примеров, иллюстрирующих мои тезисы. Другим плодотворным контекстом для изучения была бы критика Климентом так называемых валентинианских идей в более широком контексте обсуждения мученичества и смерти (см. *Стром.* 4.89.1-94.4).

19. Мало того, что практика усыновления была широко распространена в древности, но идея быть усыновленным как сын Божий используется Филоном и Павлом, когда они говорят о последствиях праведных действий. Филон утверждает, что только такой мудрый человек, как Авраам, может стать другом Бога: “Ибо мудрость - это друг Бога, а не его рабыня. И таким образом он прямо говорит об Аврааме: ‘Должен ли я что-либо скрывать от моего друга Авраама?’ (Быт. 18:17). Тот, у кого есть эта доля, перешел границы человеческого счастья. Только этот человек благородного происхождения, ибо он признал Бога своим отцом и стал через усыновление своим единственным сыном ...” (Филон, *О трезвости* 55-56). Смотри также Рим. 8:23 и 9:4; Гал. 4:5; и Еф. 1:5. Ириней также играет с фиксированными и изменчивыми значениями сыновства: “‘Сын’ ... имеет двоякое значение: одно в порядке природы, потому что он был рожден сыном; другое в том, что он был создан таким ... будь то в связи с его творением или преподаванием его доктрины. Ибо, когда какой-либо человек был научен из уст другого, он называется сыном того, кто наставляет его, а последний [называется] его отцом. Согласно природе ... все мы сыны Божьи, потому что все мы были созданы Богом. Но что касается послушания и учения, то не все мы сыны Божьи; таковыми являются только те, кто верит в него и исполняет его волю. А те, кто не верит и не повинуется его воле, являются сынами и ангелами дьявола, потому что они творят дела дьявола.... Ибо как среди людей те сыновья, которые не повинуются своему отцу, будучи лишенными наследства, все еще являются сыновьями по природе, но по закону лишены наследства ... так и с Богом то же самое — те, кто не повинуются ему, лишены им наследства и перестали быть его сыновьями” (*Совет Хаера.* 4.41.2–3). Этот отрывок следует за решительным возражением Ириней против представления о том, что люди имеют разную природу и что некоторые из них по своей природе хорошие или плохие. Он подчеркивает, что все люди обладают свободной волей и равной способностью быть хорошими или плохими. В отличие от Климента, Ириней настаивает на том, что все люди являются детьми Бога “по природе”. Хотя это утверждение дает ему право на статус “основателя ереси” в соответствии с аргументацией Климента, Ириней ясно дает понять, что быть сыном Божиим “по природе” недостаточно для обеспечения спасения. Человек также должен стать сыном действием — точку зрения, разделяемую Климентом. Это аргумент ловкости рук, потому что он подразумевает, что его соперники предлагают более ограниченные и устоявшиеся интерпретации спасения — либо апеллируя к естественному отношению к Богу лишь для немногих, либо апеллируя к изначально хорошей или плохой природе (тем самым отрицая свободу воли или уместность действий). Тем не менее, Ириней способен сохранить свою собственную идею неизменности — все являются “по природе” сынами Божиими — настаивая при этом на том, что родство, которое действительно имеет значение для целей спасения, должно быть приобретено (изменчиво). Он косвенно отрицает, что его соперники могли столь же тонко понимать связь между родством и спасением. Лютер Мартин, например, предполагает, что усыновление является моделью для понимания того, как многие становятся “сифиитами”, спасенными “инсайдерами” *Апокалипсиса Адама*. См. Лютер Мартин, “Генеалогия и социология в *Апокалипсисе Адама*”, в *“Гностицизм и раннехристианском мире: в честь Джеймса М. Робинсона”*, ред. Джеймс Э. Геринг и др. (Сонома, Калифорния; Полбридж, 1990), 34-35.

20. Далее Климент отмечает, что Адам является примером человека, который не сделал правильного выбора, в отличие от Ноя, Авраама и младшего сына Исаака (Иакова) (*Стром.* 2.98.3–99.3).

21. Смотрите примечание 19 выше, чтобы понять, насколько близко это напоминает ссылку Филона на усыновление.

22. См., например, *Strom.* 3.70.1–2, 6.39.4–42.2, 6.106.4–107.1.

23. Подробное обсуждение см. в книге Дениз Бьюэлл, *Становление христианами: Климент Александрийский и риторика легитимности* (Принстон: Издательство Принстонского университета, 1999), особенно 50–68, 117–179.

24. См., например, *Strom.* 3.1.1, 3.29.3, 3.59.3. 4.

25. Физиогномика, изучение характера по поведению, голосу и внешности, была хорошо известна в древности и адаптирована христианами при характеристике святых людей. См. Мод Глисон, *Создание людей: софисты и самопрезентация в Древнем Риме* (Принстон: издательство Принстонского университета, 1995); и Джорджия Фрэнк, *Память о глазах: паломники к живым святым в поздней античности* (Беркли: издательство Калифорнийского университета, 2000), 134–170.

26. Этот раздел также может указывать на конкуренцию в толковании Павла, поскольку Ориген ссылается на Послание к Римлянам 9: 20–21.

27. Этот перевод соответствует греческому тексту. На латыни текст отличается и гласит: “войдите в Церковь Господню, в день откровения они станут сосудами чести”. Климент Александрийский также описывает христианина высшего уровня, христианина-гностика, как того, кто также стал израильянином (*Стром.* 4.169.1). В своих примечаниях к французско-греческому критическому изданию Анневис ван ден Хук отмечает вероятное влияние Филона на эти образы. См. Клеман д'Александри, *Les Stromates: Stromate IV*, введение, критический текст и примечания Аннвис ван ден Хук, Клода Мондесерта, пер. (Paris: du Cerf, 2001), 338 n. 3.

28. Ориген опускает категорию “экстрасенсов” или наделенных душой, которая обычно ассоциируется с “валентинианской” антропологией. Это упущение также встречается в *Изложении Валентиниана* (NHC XI, 2), которое включает только двойное разделение на пневматическое и “плотское” (*саркикос*). См. Эйнар Томассен, “Валентинианство в Валентинианской экспозиции (NHC XI, 2)”, *Музей* 102 (1989): 233–235. Элейн Пейджелс отмечает, что крылатая фраза “те, кто вводит учение о природе” особенно часто используется Оригеном при критике валентиниан. См. Элейн Пейджелс, “Валентинианская интерпретация крещения и Евхаристии — И ее критика “ортодоксального” сакраментального богословия и практики”, *HTR* 65 (1972): 154.

29. До открытия библиотеки Наг-Хаммади в 1945 году ученым приходилось реконструировать идеи, приписываемые христианам-“валентинианцам”, в основном по цитатам, содержащимся в трудах их христианских соперников, включая Климента и Оригена. Английский перевод этого сборника см. в *Библиотеке Наг-Хаммади на английском языке*, исправленное издание Джеймса Робинсона, изд. (Сан-Франциско: Harper and Row, 1977).

30. Уэсли Айзенберг, “Евангелие от Филиппа”, в *Коптской гностической библиотеке, том. II* (1989; переизд. Leiden: Brill, 2000), 131. Таким образом, нельзя предполагать, что Климент или Ориген знали эти писания. Я не утверждаю о каких-либо причинно-следственных связях между этими текстами.

31. *ТриТрак* 133.67, 132.4–15 и 132.28–133.14.

32. Из примечаний Аттриджа и Пейджелса к *Трехстороннему трактату*, в *Коптской гностической библиотеке: Полное издание кодексов Наг-Хаммади. Том 1*. Изд., пер. и критические заметки Гарольда У. Аттриджа и Элейн Х. Пейджелс. (1985; repr., Leiden: Brill, 2000): XXIII:446.

33. Там же.

34. Из комментария Эйнара Томассена в “*Трехстороннем характере*”. Под ред., введение и комментарий Эйнара Томассена, Луи Пейно и Эйнара Томассена, пер. (Québec: Les Presses de l’Université Laval, 1989), 428–429.

35. Интересно, что *Евангелие от Филиппа* следует за *Евангелием от Фомы* из библиотеки Наг-Хаммади. Как отмечает Айзенберг, “это сходство, возможно, подсказало переписчику коптской рукописи последовательность”. См. Уэсли Айзенберг, “Евангелие от Филиппа”, 138.

36. Эйприл де Коник, “Истинные тайны: сакраментализм в *Евангелии от Филиппа*”, *Vigiliae Christianae* 55 (2001): 237 (выделено мной).

37. Из всех текстов, содержащихся в сохранившемся собрании Наг-Хаммади, только в *Евангелии от Филиппа* и в *Свидетельстве истины* термин “христианский” используется как служебный термин. См. Марта Ли Тернер, *Евангелие от Филиппа: источники и согласованность раннехристианского сборника* (Лейден: Брилл, 1996), 7, 146.

38. Например, “Если вы скажете: ‘Я еврей’, никто не дрогнет. Если вы скажете: ‘Я римлянин’, никто не будет обеспокоен. Если вы скажете: ‘Я грек - или варвар, раб, свободный’, - никто не будет обеспокоен. Если вы [скажете]: ‘Я христианин’, [...] это поколеблет” (*Госфил* 62.26–32). В то время как в этом отрывке используется этнорасовый язык и язык статуса, чтобы отличать христиан от других, в других отрывках говорится о трансформации личности как изменении коллективной идентификации: “Когда мы были евреями, мы были сиротами с (только) нашей матерью, но когда мы стали христианами, у нас появились отец и мать” (52.21–24).

39. Марта Тернер пишет: “Термины ‘христианин’, ‘апостол’, ‘совершенный’, ‘еврей’ и язычник” ограничены первыми тремя четвертями *Евангелия от Филиппа*” (Тернер, *Евангелие от Филиппа*, 146). Тернер предлагает рассматривать *Госфильм* в двух основных частях. Первые три четверти текста (до 77.15) собраны по крайней мере из трех основных раннехристианских традиций (христианства “Фомы”, “классического” гностицизма и христианства “валентиниана”), тогда как материал от 77.15 до конца взят из одного источника или точки зрения, которую она характеризует как “примитивную” валентинианскую, очень близкую к учению *Евангелия истины* (см. Тернер, *Евангелие от Филиппа*, 184–205). Она утверждает, что “темы, интересы и подходы, которые характеризуют первые три четверти документа, исчезают, когда мы пересекаем эту границу ... [и] возникает нечто вроде единого голоса” (135). Поскольку Тернер отражает интересы коллекционера в основном в последней четверти документа, она

считает отсутствие большинства этих коллективных терминов признаком их общей незначительности (259): “Вопросы групповой идентичности, на которые они указывают, представляют интерес по крайней мере для некоторых источников этого материала; они отсутствуют в последней четверти документа”. (146).

Тернер признает, что термин “совершенный” действительно появляется в последней четверти текста как категория идентификации, которой читателям предлагается стать. Ее различие между употреблением слова “совершенный” в первых трех четвертях текста и последней четверти озадачивает и довольно натянуто. Она говорит, что в первых трех кварталах это имеет “инициаторский” смысл, тогда как в последней четверти это имеет “моральный” смысл (155). Хотя Тернер вполне может быть прав в том, что заключительная часть текста взята из другого источника, различные варианты использования *teleios* в тексте более последовательны, чем любой другой термин для обозначения самоидентификации.

Предположение Тернер о том, что “способы существования” занимают центральное место во всем Евангелии, в целом убедительно (хотя она маскирует свой собственный вклад в интерпретацию, приписывая свое чтение намерениям “составителя”). По ее мнению, составитель выбрал материалы, которые могли бы затронуть “две взаимосвязанные проблемы — происхождение и природу зла в мире и природу высочайших возможностей, открытых перед людьми” (261). Далее она предполагает, что “собирающий” выбрал этот материал для положительного использования (а не просто для того, чтобы опровергнуть его): “Собирающий *Евангелия от Филиппа* ... похоже, был мало заинтересован или вообще не заинтересован в опровержении собранного материала: хотя он или она вряд ли могли согласиться с каждым высказанным мнением, каждый отрывок, похоже, был выбран из-за его положительной ценности” (258). Таким образом, из ее гипотезы следует, что любое использование терминов идентичности, включая этнорасовые, должно быть понятным как имеющее отношение к решению этих проблем. Имеет больше смысла то, что автор / составитель рассматривал эти собирательные термины отождествления в первых трех четвертях текста как созвучные идеям, переданным на другом языке позже в Евангелии, чем то, что эти концепции перестают быть актуальными. Если у автора есть одна (или более) глубинных озабоченностей или вопросов, которые мотивировали этот отбор разнообразных материалов, и особенно если мы согласны с тем, что эти озабоченности относятся, по крайней мере, к способам существования, то категорическое различие Тернера относительно значимости терминов коллективной идентичности для первых трех кварталов, а не для последнего квартала, нелогично. Она ошибочно принимает отсутствие таких терминов, как “иврит”, за отсутствие функции, которой они служат. Функцию этих категорий идентичности в первых трех четвертях текста выполняют в последней четверти такие термины, как “совершенный”, и такие пары, как “жених” и “дети жениха”.

40. Тернер, *Евангелие от Филиппа*, 146. В частности, она отмечает, что слово “апостол” в Евангелии употребляется как с сильно положительными, так и с сильно отрицательными коннотациями. *Евангелие от Филиппа* содержит два отрицательных употребления термина “апостол”, первое из которых также связывает его с “ивритом”: “Ее существование [Марии] является анафемой для евреев, имея в виду апостолов и апостольские личности” (55.28–30); а второе связывает апостолов с “падшей природой Софии” (152): “Апостолы сказали ученикам: ‘Пусть все наши приношения станут солью!’ Они называли [мудрость] ‘солью’. Без нее никакое приношение не приемлемо. Теперь мудрость [бесплодна], [без] потомства. По этой причине [ее]

называют '[...] ... из соли'. Везде, где [...] может [...] им нравится Святой Дух [...], [и] многие являются ее потомками" (*Госфил* 59.27–60.1). Тернер также отмечает отрывки, которые, по-видимому, беспроblemно приписывают идеи апостолам (62.7, 67.24, 73.8), и один очень положительный: "именно из-за миропомазания был назван Христос (помазанник), ибо Отец помазал Сына; и Сын помазал апостолов, и апостолы помазали нас. Тот, кто был помазан, имеет все ..." (74.15–18) (151-154).

41. Ученые единодушны в том, что *Евангелие от Филиппа* составлено из целого ряда различных источников, но существуют значительные разногласия по поводу того, как его читать. Ряд ученых сосредотачивают внимание на его составных единицах, в то время как другие стремятся интерпретировать его как единое целое. Сторонники композитной структуры: Ханс-Мартин Шенке, Изенберг, А. Х. К. ван Эйк и Марта Ли Тернер. Сторонники рассмотрения текста как единого целого: Ж.-Э. Менар, Роберт Макл. Уилсон, Ю. Янссенс, Г. С. Гаспарро, С. Гиверсен и Йорунн Якобсен Бакли. Два основных варианта интерпретации — "флорилегиум" (записная книжка, собирающая список высказываний из разрозненных источников) и связанное, систематическое (валентинианское) единство — предлагают ложный выбор. Тот факт, что этот текст имеет некоторые общие черты с другими коллекциями древних письменностей, которых существует большое разнообразие, не препятствует согласованности. Тот факт, что связность текста может быть прочитана разными способами (от акцента на таинствах до связей с еврейским мистицизмом и валентинианской теологией), указывает как на неизбежную роль интерпретатора в процессе, так и на взаимозаменяемость интерпретационной структуры, не связанной с повествованием. Я нахожу убедительным мнение о том, что автор опирался на ряд ранних христианских традиций и создал текст, не повествовательная композиция которого может выдержать множество прочтений.

42. Йорунн Якобсен Бакли разработал дополнительный анализ понимания языка в Евангелии (особенно имен). Она пишет: "Как только [автор] разрушит привычную схему дихотомий, автор готов сообщить своим читателям, что имена столь же 'нереальны', как и общепринятые категории противопоставления. Имена не отражают реальность; контрастирующие понятия не имеют внешних — только иллюзорных — референтов. Практически на одном дыхании автор разрушает концептуальный дуализм и наивную идею соответствия между именами и референтами, будь то осязаемыми или чисто ментальными. Однако при ближайшем рассмотрении автор отменил один вид дуализма, но он вводит другой, отрицая "теорию соответствия" имен. Итак, в случае с именами налицо истинный, хотя и обманчивый дуализм: здесь действует почти беспечная диалектика. Очень аккуратно *Евангелие от Филиппа* подорвало два традиционных — но для данного текста философски незрелых — способа понимания. Однако эти два вида полемики взаимосвязаны, даже передавая один и тот же послыл. Это происходит потому, что идеи "изначальной природы", "нерасторжимых вечных", 'возвышенных над миром' связаны с учением об именах. Точно так же, как дуалистические концепции скрывают "изначальную природу", так и обманчивые названия действительно отсылают, пусть и косвенно, к неизменной реальности высшего мира. *Евангелие от Филиппа* в обоих случаях предлагает синтетический, но парадоксальный взгляд, в котором обычным дуалистическим и номиналистическим способам мышления дается толчок". Йорунн Бакли, "Концептуальные модели и полемические вопросы в Евангелии от Филиппа", *ANRW II* 22.5 (1998): 4174-4175.

43. Остальная часть краткого раздела фрагментарна, но может подразумевать контраст между существами, которые делают других похожими на себя, и существами, которые этого не делают: “существуют точно так же, как они ... и делают других похожими на себя, в то время как ... просто существуют” (*Госфил* 51.33–52.1).

44. Тернер, *Евангелие от Филиппа*, 242. Как отмечает Тернер, “хотя пары противоположностей нередко в материале, содержащемся в Евангелии от Филиппа, этот раздел с очень большим отрывом представляет собой самое плотное сочетание парных противопоставлений где-либо в документе” (244). Она приводит полезную схематическую схему этих отрывков (242–244).

45. Этот отрывок также напоминает *выдержки из Теодота*. В заметках Клемента говорится не только о семени, посеянном в экстрасенсов и пневматиков, но и проводится различие между семенами в гендерном отношении. В начале “Записной книжки” Климент говорит о том, что София произвела мужское и женское семя, “избранное” и “призванное” соответственно, которые различны, но в конечном итоге оба воссоединились *слогосом* (*Искл. Теод.* 21.1–3). Разница между ними затушевывается позже в тексте с точки зрения происхождения: “мужское” семя произведено Софией вместе со своим мужским двойником, тогда как “женское” семя произведено Софией в одиночку (т. е. ее женским компонентом: см. 39–40). В последней части текста план спасения описывается как нисхождение спасителя, чтобы собрать и преобразовать тех, кто “*был детьми только от женщины*” (68); чуть позже: “до тех пор, говорят они, пока семя еще не сформировалось, оно является *потомством женщины*, но когда оно сформировалось, оно было изменено на мужчину и стало сыном жениха” (79). В *Отрывках Теодота* не используется различие между ивритом и христианином и более явно говорится о космологической предыстории, но сходство между крещением, комнатой бракосочетания и трансформацией указывает на схожий образ мышления.

46. Отрывок, который Сайкер использует в поддержку своей позиции, демонстрирует, как мы, ученые, подходим к любому чтению с нашей точки зрения из-за фрагментарного характера сохранившейся рукописи. Этот отрывок содержит дразнящие термины и фразы, в том числе: “избранный *генос*”, “истинный *генос*”, “христиане”, “греки” и “евреи” (*Госфил* 75.30–32). Для Сикера присутствие термина “еврей” имеет большое значение. Он предполагает, что оно должно иметь значение, категорически отличное от “иврита”, поскольку в отрывке говорится, что христиане когда-то были евреями. Хотя Сайкер справедливо предупреждает, что этот отрывок настолько фрагментарен, что может быть подвергнут всевозможным реконструкциям в том смысле, который современный редактор сочтет наиболее разумным, он следует реконструкции Уэлси Айзенберга: “Ни один еврей [никогда не рождался] от греческих родителей [за все время существования мира]. И [как] христианский [народ], мы [сами не происходим] от евреев”. Джеффри Сайкер, “Гностические взгляды на евреев и христиан в Евангелии от Филиппа”, *Novum Testamentum* 31 (1989): 278. Сикер подтверждает свое предпочтение следующим образом: “в другом месте Евангелия от Филиппа утверждается не то, что христиане-гностики были “евреями”, а то, что они когда-то были “евреями”, что, по-видимому, имеет *религиозное* значение, в отличие от “евреев”, которые относятся к *расе или классу*” (278 п. 5, курсив мой). Сикер и Айзенберг, похоже, считают различие между “евреями” и “христианами” в этом тексте неизменным, что подтверждается только текстуальными исправлениями и вставками во фрагментарный отрывок и основано на современном представлении о том, что раса неизменна. Более того, эти ученые соотносят эти термины с историческими социальными группами, что кажется далеко не безопасным.

47. Сикер, “Гностические взгляды”, 277.

48. Марта Тернер также допускает возможность того, что иврит обозначает “другой тип христиан” в трех других отрывках, в которых встречается этот термин (Тернер, *Евангелие от Филиппа*, 151).

49. For passages referring to the perfect, see *GosPhil* 76.23–36 and 80.1–22; for child of the bridal chamber, see *GosPhil*.

50. *Госфил* 78.25–79.13.

51. *Госфилий* 83,8–25; или пропалывание: 85,29–31 (ср. Мф. 15:13).

52. *Госфил* 83.25–84.13; 85.24–29.

53. В то время как этот отрывок классифицирует всех людей как представителей одного *геноса*, в других отрывках проводится различие между видами людей.

54. Бакли, “Концептуальные модели и полемические вопросы”, 4170.

55. Слово “Христианин” встречается семь раз в *Евангелии от Филиппа*. Тернер анализирует его внешний вид следующим образом: в четыре раза больше положительного термина самоназвания (52.21–24, 62.26–34, 74.13–14, 75.25–76.2) (Тернер, *Евангелие от Филиппа*, 147–148); дважды - способами, “которые ставят под сомнение притязания других людей на этот термин” и имеют отношение к крещению (148–49); и один раз - в настолько искаженной части рукописи, что она слишком “лаконична” для интерпретации (74.24–75.1) (150). Из двух примеров, которые она приводит, относящихся к крещению, я думаю, что полемика ясна только в первом (64.22–29), и даже здесь полемика четко позиционирует “христианин” как термин, используемый *Евангелием от Филиппа* для инсайдеров. Во втором случае ссылку в отрывке на “уже не христианин, а Христос” (67.19–27) не нужно толковать как отрицание положительного смысла термина “христианин”, как я уже отмечал. Наконец, я согласен с Тернером в том, что дразнящий отрывок, в котором Кристиан фигурирует в одном ряду с *Иудеем*, а фраза “истинный *генос*” слишком неполна для окончательной интерпретации.

56. См. также *госфил* 61.34–35.

57. Фрагментарный конец этого блока, по-видимому, противопоставляет вещи, которые “делают других” (возможно, имея в виду таких же, как они сами), вещам, которые “просто существуют”. Однако она слишком фрагментарна, чтобы проводить какой-либо окончательный анализ.

58. См. также “Лошадь порождает (*jrō*) лошадь, человек порождает человека, бог порождает бога” (*Госфил* 75.25–27). Этот отрывок усиливает понимание “евреев” как “инсайдеров” более низкого ранга, напоминая вступительный отрывок, в котором говорится, что иврит способен воспроизводить (то есть создавать другой иврит).

59. Мы также не знаем контекстов, из которых Климент черпает свои цитаты.

60. Элейн Пейджелс высказывает это мнение в отношении Ириней. Она отмечает, что Ириней различает два типа людей — тех, кто будет спасен, и тех, кто этого не сделает (Пейджелс, “Конфликтующие версии”, 51). Хотя он подчеркивает, что валентиниане делят людей на три

вида, она убедительно доказывает, что Ириней неверно истолковывает текучесть между валентинианскими “психическими” и “пневматическими” (44-53).

61. Обсуждение полемики валентиниан против не-валентиниан см. Элейн Пейджелс, “Валентинианская интерпретация крещения и Евхаристии”, 153-169.

5. “От каждой расы людей”

1. Для анализа этого стиха и использования Павлом этнических аргументов см. Дениз К. Бьюэлл и Кэролайн Джонсон Ходж, “Политика интерпретации: риторика расы и этнической принадлежности в Павле”, *JBL* 123 (2004): 235-252.

2. Критическое издание, к которому обращались при подготовке шестой книги “*Строматы*” Клемана д'Александри, “*Строматы: Стромат VI*”, введение, критическое изд., пер. и примечания Патрика Декуртье (Париж: Издания Серфа, 1999). Я прочитал этот отрывок, чтобы подчеркнуть разные моменты в жизни Дениз К. Бьюэлл, “Переосмысление значимости расы для раннехристианского самоопределения”, *HTR* 94 (2001): 461-462. Эта интерпретация взята из Дениз Бьюэлл, “Раса и универсализм в раннем христианстве”, *J ECS* 10:4 (2002): 429-431.

3. См. Buell, “Переосмысление значимости расы”, 462.

4. На протяжении всего своего корпуса Климент Александрийский изображает христиан как *περιουσιος λαος* (“особый” или “многочисленный народ”; Исх. 19: 5), которые были сформированы из представителей “одной” или “обеих” рас, под которыми он подразумевает “евреев” или “греков” (или “язычников”) или “варваров” и “греков” (куда евреи включаются в категорию варваров). Смотрите, например, *Strom.* 3.70.1–2, 6.13.106.4, 6.17.159.8–9, и *Prot.* 12.120.2. Климент утверждает вполне программно: “Из людей все либо греки, либо варвары”, – тезис, который он использует, чтобы заявить об универсальности христианского Бога (*Стром.* 5.133.8).

5. Для более подробного обсуждения агрегативных этнических рассуждений см. Buell, “Раса и универсализм”, 441-445.

6. См. *Acta Andreae*, отредактированный с французским переводом Жан-Марка Приера (Brepols: Turnhout, 1989). Греческий манускрипт, известный как Ватиканский, gr. 808 (BHG 95), содержит соответствующие этнорасовые термины, обсуждаемые в этом разделе. Я следовал нумерации разделов Приера; последний номер соответствует Vat. 808 мс. В этом повествовании не используется термин “христианин” для обозначения инсайдеров.

7. Текст содержит другую точку зрения, представленную Стратоклом, одним из последователей Андрея. Стратокл, кажется, понимает, что ему не столько напомнили о его собственной спасенной природе, сколько о том, что он получил от Андрея жизненно важные “семена”, необходимые для спасения: “когда ты был сеятелем, я получил семена слов спасения. И для того, чтобы они проросли, не нужно никого, кроме тебя самого, блаженнейший Андрей. И что еще я могу сказать тебе, кроме этого, раб Божий? Мне нужна великая милость и помощь, которые исходят от тебя, чтобы быть достойным семени, которое я получил от тебя, которое будет постоянно расти и выйдет на свет, только если ты пожелаешь этого и помолишься за это и за меня в целом” (AA 44.9–16 [12], курсив мой). Слова Эндрю о спасении описываются как “семена”, которые он внедряет в души своих слушателей.

Подробнее об этом сельскохозяйственном тропе читайте у Дениз К. Бьюэлл, *Становление христиан: Климент Александрийский и риторика легитимности* (Принстон: издательство Принстонского университета, 1999), 31-78. Несмотря на заявление Эндрю о том, что он напоминает, а не учит, этот отрывок изображает его слова как способные породить новую жизнь, а не просто как катализатор для уже зарождающейся. Здесь обращение сравнивается с медленным процессом совершенствования, а не просто с внезапным пробуждением или осознанием своей истинной природы.

8. Смотрите, например, заключительную речь Эндрю: “Братья и сестры, я был послан Господом в качестве апостола в эти края, которых мой Господь счел меня достойным, на самом деле не для того, чтобы учить кого-либо, но чтобы напомнить всем, кто близок (*sungenēs*) этим словам, что они живут в преходящем зле, наслаждаясь своими пагубными заблуждениями. От чего я всегда призывал вас держаться подальше, стремиться к постоянному и убегать от всего преходящего. Ибо вы видите, что ни один из вас не стоит твердо, но все, включая человеческие обычаи, изменчиво. И это происходит потому, что душа необучена и сбилась с пути в природе (*физиологии*) и сохраняет обязательства, соответствующие ее ошибке. Поэтому я считаю благословенными (*макариоса*) тех, кто повинуется проповедуемым им словам и кто через них видит, как в зеркале, тайны своей собственной природы, ради которой все было создано”. (АА 47 [15]).

9. Далее Эндрю призывает Максимиλλу “отныне сохранять себя целомудренной и чистой, святой, непорочной, искренней, свободной от прелюбодеяния, не желающей отношений с тем, кто нам чужой, несгибаемой, несломленной, без слез, неврежденной, непоколебимой в бурях, неделимой, свободной от оскорблений и без сочувствия к делам Каина. Ибо, если ты, Максимилла, не отдашься тому, что противоположно этому, я успокоюсь, будучи таким образом вынужденным отказаться от этой жизни ради тебя, то есть ради себя самого. Но если я, который, возможно, даже способен помочь другим, родственным мне (*сангенею*) через тебя, буду изгнан отсюда, и если твои отношения с Эгеатом и лезть его отца, змея, убедят тебя вернуться к твоим прежним привычкам, знай, что я буду наказан из-за тебя, пока ты не поймешь, что я отверг жизнь ради души, которая была недостойна” (А.А. 40.5–17 [8]). Этот отрывок связывает инсайдеров и аутсайдеров не только с языком родства (родственники против незнакомцев), но усиливает опасность аутсайдеров, связывая их с библейскими нарушителями спокойствия Каином (инсайдер, ставший плохим) и змеем (который стремится превратить инсайдеров в аутсайдеров). В ответ на этот довольно решительный призыв к этике взаимной ответственности Максимилла уходит. Повествование описывает ее решимость последовать совету Эндрю поразительным образом, который перекликается с мнением Стратокла о том, что Эндрю посеял в нем преобразующие семена: “Ибо, когда она услышала, что он ответил ей, и это произвело на нее некоторое впечатление, и она стала тем, что означали эти слова (*genomenē touto hoper hoi logoi edeiknuon*), она вышла, не опрометчиво и не без определенной цели, и отправилась в преторию” (46.2–5 [14]). Для анализа перформативных эффектов языка в этом отрывке см. Лауру Насралла, “”Она стала тем, что означали слова”: Греческие деяния Андрея, конструирующие читателя-ученика”, в *”Апокрифических деяниях апостолов”*, изд. Франсуа Бовон (Кембридж: издательство Гарвардского университета, 1999), 233-258.

10. Майкл А. Уильямс, *Непоколебимая раса: гностическое обозначение и тема стабильности в поздней Античности* (Лейден: Брилл, 1985): 181-182.

11. Кит Хопкинс, “Христианское число и его последствия”, *J ECS* 6 (1998): 207.
12. Борьба за концепцию воскресения была ярко показана Элейн Пейджелс, *Гностические евангелия* (1979; переиздание, Нью-Йорк: Винтаж, 1981), 3-32.
13. Моя интерпретация *Гермаса* взята из Бьюэлла, “Раса и универсализм”, 453-461, 466. Для всестороннего изучения цветовой символики в раннехристианских текстах см. Гей Л. Байрон, *Символическая чернота и этнические различия в раннехристианской литературе* (Нью-Йорк: Routledge, 2002).
14. Кэролин Осиек, *Пастырь Гермаса: Комментарий*. Под ред. Хельмута Кестера. (Миннеаполис: Крепость, 1999), 1.
15. Байрон отмечает, что *Гермас* использует цветовую символику для определения пороков и добродетелей; чернота олицетворяет порок, в то время как белизна означает добродетель. Этот символизм становится еще более ярким позже, в этом разделе, где две группы женщин отличаются своей белой и черной одеждой (*Herm. Sim.* 9.15.1–3), а первая и двенадцатая горы соотносятся с плохими и совершенными верующими (9.19.1). См. Байрон, *Символическая чернота*, 67-69.
16. В *Евангелии от Филиппа* также используется эта метафора преобразования цвета. Хотя термины аналогии различаются, в этом примере также показано превращение различных цветов в белый: “Господь вошел в красильню Левия. Он взял семьдесят два разных цвета и бросил их в чан. Он достал их все белыми. И он сказал: ”Именно так пришел сын человеческий [как] красильщик”” (*Госфил* 63.25–30).
17. В видении Ермия “Владыка башни” прибывает, чтобы провести это испытание: “Он ощупывал каждый камень, держал в руке посох и ударял по каждому отдельному камню, использованному в здании. И когда он ударил, некоторые из них стали черными как смоль, а некоторые гнилыми, а некоторые с трещинами, а некоторые короткими, а некоторые ни белыми, ни черными, а некоторые грубыми и не сочетающимися с другими камнями, а некоторые со множеством пятен” (*Герм. Сим.* 9.6.3–4).
18. Замещающие камни впоследствии объясняются как “корни” двенадцатой горы. Смотрите ниже для дальнейшего обсуждения. Также важно отметить, что не все камни, не прошедшие испытание, навсегда исключаются из башни. Текст дает два уровня объяснения этого: в видении отвергнутые камни очищаются (*Герм. Сим.* 9.7.2, 6), и те, которые успешно очищены, помещаются обратно в башню; в последующей интерпретации видения отвергнутые камни объясняются как христиане, которые поддались различным грехам (9.13.6–9) и могут вернуться в башню, если покаются (9.14.1–2).
19. См. также Байрон, *Символическая чернота*, 66-67, 69.
20. Отвергнутые камни, хотя “все они носили имя Сына Божьего, и они также получили силу дев ... стали непослушными из-за женщин, которых вы видели одетыми в черные одежды.... Когда они увидели их, они возжелали их, и облеклись в их силу, и сбросили одежду и силу дев” (*Герм. Сим.* 9.13.7, 8).
21. Спектр разновидностей верующих и неверующих согласуется с классификациями людей, приведенными в остальной части текста. Как отмечает Осиек, горы соотносятся со

“следующими типами людей: 1. Отступники, богохульники и предатели (*Герм. Сим.* 19.1); 2. Лицемеры и лжеучители (19.2); 3. Богатые и те, кто задыхается от деловых забот (20); 4. Двоемыслящие (21); 5. Медленно обучающиеся и высокомерные (22); 6. Ссорники (23); 7. Простые, без лукавства (24); 8. Апостолы и учителя (25); 9. Плохие пастыри и отрицатели (26); 10. Епископы и гостеприимцы (27); 11. Те, кто страдает за имя (28); 12. Невинные (29)” (*Осиiek, Пастырь Ермы*, 244).

22. См. *Herm. Sim.* 9. 19-29 и *Herm. Vis.* 4.3.2-5. Смотрите также Байрон, *Символическая чернота*, 66-67, и Дэвид Бракке, “Эфиопские демоны: мужская сексуальность, чернокожий другой и монашеское ”Я””, *Журнал истории сексуальности* 10 (2001): 501-535.

23. В отличие от Оригена и Климента, *Пастырь Ермы* не обращает внимания на религиозные обычаи горных народов, когда они интерпретируются как дохристианские источники для христианской расы. Тем не менее, поскольку описание национальных гор объясняет этнические различия среди нехристиан в терминах “различий в сознании и способе мышления” (*Herm. Sim.* 9.17.2), этот текст создает неустойчивую связь между народами, из которых происходят христиане, и качеством их верований.

24. Яркий пример такой логики можно найти в исследовании британского ученого девятнадцатого века Дж. Б. Лайтфута о Послании Павла к Галатам, многократно переиздававшемся во второй половине девятнадцатого века. В этой работе Лайтфут использует этнорасовое происхождение галатов (читается как кельтское / галльское), чтобы объяснить тон послания Павла и “отступление” галатов от Евангелия Павла. Лайтфут использует представление о том, что религиозные установки являются частью этнорасового характера человека, который передается из поколения в поколение, чтобы описать Галатов как расово непригодных для сохранения Евангелия Павла. Он также проецирует этот “врожденный расовый недостаток” на христианскую историю: “Фрагментарные заметки о его последующем развитии проливают некоторый свет на характер и расположение Галатийской церкви во времена Святого Павла. Католическим авторам более позднего времени действительно казалось, что недостатки его младенчества были настолько точно воспроизведены в его зрелом возрасте, что они придали упреку Апостола пророческий смысл. Малая Азия была рассадником ереси, и из всех Азиатских Церквей нигде она не была так распространена, как в Галатии. Столица Галатии была оплотом монтанистского возрождения, которое просуществовало более двух столетий, разделившись на различные секты, каждая из которых отличалась каким-нибудь фантастическим жестом или тщательным соблюдением ритуала. Здесь также можно было встретить офитов, манихеев, сектантов всех мастей”. См. Дж. Б. Лайтфута, *Послание Святого Павла к Галатам. Пересмотренный текст с введением, примечаниями и диссертациями*; 7-е изд. (Лондон: Macmillan, 1881), 32-33.

25. Поскольку современные читатели особенно внимательны к построению христианских универсальных притязаний поверх понимания еврейства как частного и вопреки ему, стоит отметить незаметность иудаизма в *труде Ермы*, а также отсутствие термина “христианин” для инсайдеров. Хотя текст явно заимствован из библейских образов (двенадцать гор как двенадцать *филаев*, и, возможно, также из ощущения особой линии христиан, примером которой является благословенный *генос* из “корней белой горы”), он использует эти образы без явной ссылки на евреев или Израиль. Наиболее четкая связь проявляется в интерпретации камней основания башни из “определенного глубокого места”, к которым относятся первое и

второе поколения “праведников” и “пророков Божьих”; однако эти библейские персонажи явно не связаны с Израилем.

26. Этот образ может быть адаптацией понятия священнического происхождения в Израиле (см., например, Лев. 21:7; Иосиф Флавий, *Против Апиона* 1.30–36). Спасибо Кэролайн Джонсон Ходж за это наблюдение.

27. Как мы видели выше, иустин также приводит аргумент в пользу христиан до Христа, используя концепцию родословной, произведенной *logos spermatikos* (2 *Апол.* 8.1–3; 13.2–6).

28. Климент Александрийский, например, использует образ симфонии, чтобы изобразить разнообразие внутри всеобъемлющего единства в *логосе* (*Прот.* 9.88.2–3). См. Бьюэлл, “Раса и универсализм”, 448.

29. Хотя это возможно, такой контекст не обязательно должен ограничиваться римской обстановкой второго века, как предполагает Осиек: “В зависимости от даты окончательного издания текста, возможно, что Валентин, Сердо, Маркион и Марцеллина прибыли в Рим и преподавали там, как и Юстин. Ссылки на ложных, злых и потенциальных учителей, а также различия в отношении нравственности плоти указывают на богословские трения в церкви” (Осиек, *Пастырь Ермы*, 22).

30. Регина Шварц, *Проклятие Каина: жестокое наследие монотеизма* (Чикаго: Издательство Чикагского университета, 1997), 88.

31. Этьен Балибар, “Расизм и национализм”, в книге *“Раса, нация, класс: неоднозначные идентичности”*, Этьена Балибара и Иммануэля Валлерстайна, пер. с англ. Крис Тернер (Лондон: Verso, 1991), 54 года (выделено в оригинале). Подобно концепции расы Столера, Балибар понимает теоретический расизм как состоящий из “идеального синтеза трансформации и постоянства, или повторения и судьбы. ‘Секрет’, открытие которого он бесконечно репетирует, заключается в том, что человечество вечно оставляет животность позади и ему вечно угрожает попадание в лапы животности. Вот почему, когда оно заменяет значение расы значением культуры, оно всегда должно связывать это с ‘наследием’ и ‘происхождением’, ‘укорененностью’, всеми значениями воображаемых личных отношений между человеком и его происхождением” (57). Балибар убедительно доказывает, что в дискурсе национализма этот теоретический расизм порождает как супернационализм, так и супранационализм или универсализм. О последнем он пишет: “на самом деле существует расистский ‘интернационализм’ или ‘наднационализм’, который имеет тенденцию идеализировать вневременные или трансисторические сообщества, такие как ‘индоевропейцы’, ‘Запад’, ‘иудео-христианская цивилизация’, и, следовательно, сообщества, которые одновременно являются и закрытыми, и открытыми, у которых нет границ или единственными границами которых являются ... ‘внутренние’, неотделимые от самих отдельных индивидуумов или ... от их ‘сущности’. Фактически, это границы идеального человечества. Здесь превышение расизма над национализмом ... расширяет его до размеров бесконечной тотальности” (61-62).

32. Этот раздел адаптирован из книги Бьюэлла “Раса и универсализм”, 462-464.

33. Грег Вулф, *Становление римлянином: истоки провинциальной цивилизации в Галлии* (Кембридж: Издательство Кембриджского университета, 1998), 55. Я воспринимаю его

использование слова “мужчины” в этой цитате как признак гендерных ограничений этого универсального идеала, хотя он и не комментирует этот момент.

34. Там же, 57; см. 56-58.

35. Там же, 55.

36. Действительно, само создание регионально организованных культов само по себе было отходом от городских культов, как пишет Стив Фризен: “ни один греческий или римский культ, ни для правителей, ни для других, не был организован на региональной основе [до раннего периода Августа]. Беспрецедентное распространение таких институтов во втором веке указывает на то, что формировались новые социальные отношения”. Стивен Дж. Фризен, *Дважды Неокорос: Эфес, Азия и культ императорской семьи Флавиев* (Лейден: Брилл, 1993), 144.

37. Цитируется по Фризену, *Дважды Неокорос*, 151. Перевод Чарльза Бера, П. Элиус Аристидис: *Полное собрание сочинений* (Лейден: Брилл, 1981), 2:96.

38. Фризен, *Дважды неокорос*, 154-155.

39. Яш Эльснер предполагает, что такого рода переосмыслением занимаются не только христиане (его основной пример - “*О сирийской богине*” Псевдо-Лукиана, но он также распространяет это на “*Жизнь Аполлония Тианского*” Филострата), см. “Описание себя на языке другого: Псевдо (?) Лукиан в храме Иераполиса”, в “*Быть греком при Риме: культурная идентичность, Вторая софистика и развитие империи*”, изд. Саймон Голдхилл (Кембридж: издательство Кембриджского университета, 2001), 159-162. В какой степени мы можем рассматривать христианский универсализм как дискурс, который имитирует и преломляет имперский дискурс и практики в стремлении сформировать коллективную субъектную позицию с альтернативными универсальными идеалами? Эндрю Джейкобс предполагает, что постколониальная теория может пролить свет на этот вопрос. См. Эндрю Джейкобс, *Останки евреев: Святая земля и христианская империя в поздней античности* (Стэнфорд: Издательство Стэнфордского университета, 2004).

40. Эти занятия, как это ни парадоксально, потенциально могут присвоить человеку статус гражданина мира. Например, смотрите Саймона Суэйна, “Защита эллинизма: Филострат, В честь Аполлония” в книге “*Апологетика в Римской империи: язычники, евреи и христиане*”, изд. Марк Эдвардс, Мартин Гудман и Саймон Прайс совместно с Кристофером Роулендом (Оксфорд: издательство Оксфордского университета, 1999), 157-196.

41. Потрясающий пример местных переговоров о греческом происхождении в Малой Азии см. в Энтони Спавфорте, “Оттенки греческого: тематическое исследование Лидии”, в *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, изд. Ирад Малкин (Вашингтон, Округ Колумбия: Центр эллинских исследований / Кембридж: Издательство Гарвардского университета, 2001), 375-400 (обсуждается в главе 2).

42. Сопоставимый анализ пошел бы на пользу и другим христианским трудам. Некоторые первоначальные размышления об отношении Джастина Мученика к стратегиям, используемым жителями Малой Азии, см. В книге Бьюэлла “Переосмысление значимости расы”, 464-466.

43. См. Дениз К. Бьюэлл, “Неоднозначное наследие: феминистский комментарий к произведениям Климента Александрийского”, в *“Феминистском компаньоне ранней гностической и святоотеческой мысли”*, изд. Эми-Джилл Левин (Шеффилд: Sheffield Academic Press, готовится к печати).

44. Например, “Из людей все либо греки, либо варвары” — точка зрения, которую Климент использует, чтобы заявить об универсальности христианского Бога (*Стром.* 5.133.8). Иногда Климент использует прилагательное “варвар” для обозначения христианских учений, но чаще он настаивает на том, что христианство превращает варваров и греков в один народ (например, см. *Strom.* 6.159.8–9; *Prot.* 12.120.2).

45. Как я показал в главе 1, Афинагор использует эту связь между религией и этнической принадлежностью, чтобы утверждать, что христиане заслуживают защиты закона за то, что поклоняются своему собственному Богу, как римляне защищали другие народы и города.

46. Мэри Бирд, Джон Норт и Саймон Прайс, *Религии Рима*. 2 тома. (Кембридж: Издательство Кембриджского университета, 1998), 1:336. Для всестороннего анализа см. J. B. Rives, *Религия и власть в римском Карфагене от Августа до Константина* (Оксфорд: Кларендон, 1995).

47. Бирд, Норт и Прайс, *Религии Рима*, 1:333.

48. Поскольку Александрия рассматривалась как нечто отличное от остального Египта, я комментирую только ситуацию в Александрии. Что касается остального Египта, то, хотя римляне и не упразднили традиционное и могущественное египетское духовенство, они установили должности и процедуры для их регулирования и надзора. Не римские религиозные практики в Египте — иудаизм, культ Сараписа и традиционная египетская религия — каждая из них предлагала средство сопротивления имперскому контролю, отстаивая самобытность группы отдельно от римскости, а не в первую очередь как средство переговоров с ней и адаптации к ней. Оппозиция римскому правлению выражалась и интерпретировалась одновременно как религиозное и этническое восстание в Египте, как это было в случае с Иудеей. Наиболее поразительный, хотя и мучительно краткий отчет о таком слиянии религии и этнической принадлежности в восстании против Рима якобы произошел в 172-173 годах н.э. Кассиус Дион сообщает о восстании египетских крестьян верхней дельты Нила, возглавляемом египетским священником (Кассио Дио LXXII.4). Кроме того, существует хорошо известный *“Оракул Гончара”*, который содержит проегипетскую и анти-инострannую риторику, облеченную в религиозные термины. Бирд, Норт и Прайс также приводят примеры для Фракии и Галлии (Бирд, Норт и Прайс, *Религии Рима*, 1:347-348).

49. Неффали Льюис, *Жизнь в Египте под властью Рима* (Оксфорд: Clarendon Press, 1983), 31-32.

50. Этот абзац был адаптирован из книги Бьюэлла “Неоднозначное наследие”.

51. См. Уильям Д. Уитни, “О так называемой науке религии”, *Princeton Review* (1881): 451: “Христианство принадлежит к тому же классу, что и [религии, исходящие от отдельного основателя: зороастризм, магометанство и буддизм], как индивидуальная и универсальная религия, выросшая из той, которая была ограничена расой” (курсив мой). Также: “Большинство религий ограничивают себя определенным народом или национальностью, и если они распространяются и принимаются другими нациями, то это неотъемлемая часть

цивилизации, к которой они принадлежат; но только эти две [буддизм и христианство] обращаются не к какому-то одному народу, а ко всем людям и к каждой нации на ее собственном языке Короче говоря, буддизм и христианство универсалистичны по своему характеру, в то время как все другие этические религии в основном партикуляристичны”. Корнелиус П. Тиле, *Элементы науки о религии*. 2 тома. (Нью-Йорк: Сыновья Скрибнера, 1897), 1:125-126.

52. В своем *Обращении* 1829 года, которое было запрещено на Юге, афроамериканский бизнесмен из Бостона Дэвид Уокер пишет: “Конечно, американцы должны верить, что Бог пристрастен, несмотря на то, что его апостол Петр заявил перед Корнилием и другими, что он не уважает людей [Деяния 10:34-35], но в каждой стране тот, кто боится Бога и творит праведность, принят им Разве у американцев нет Библии в руках? Верят ли они в это? Конечно же, нет. Посмотрите, как они обращаются с нами, открыто нарушая Библию!!” Дэвид Уокер, “Выдержки изобращения к цветным гражданам мира, но в особенности и очень явно к гражданам Соединенных Штатов Америки”, в *Афроамериканской религиозной истории: документальный свидетель*, изд. Милтон С. Сернетт (Дарем, Северная Каролина: Издательство Университета Дьюка, 1985), 190-191. Чуть позже он продолжает: “Как могут проповедники и народ Америки верить Библии? Учит ли это их различать людей по цвету кожи? Слушайте, американцы! К наставлениям нашего Господа и Учителя своим смиренным последователям: ‘И Иисус пришел и обратился к ним, говоря: “Дана мне вся власть на небесах и на земле. Итак, идите и научите все народы, крестя их во имя Отца, и Сына, и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам; и вот, Я с вами всегда, даже до скончания мира. Аминь”.’ [Mt. 28: 18, 19, 20].... Понимаете ли вы вышесказанное, американцы? Мы - народ, несмотря на то, что многие из вас сомневаются в этом”. (194).

Чтобы использовать более свежий пример, рассмотрим опыт корейско-американских христианских иммигрантов в Соединенных Штатах: “Большое количество христианских иммигрантов прибыло в Соединенные Штаты из Азии ... и они создали свои собственные христианские общины и искали общения с существующим христианским истеблишментом США, присоединяясь к своим деноминациям. Однако, поскольку они принадлежат к культурам, сильно отличающимся от доминирующей культуры США, они получили очень прохладный прием.... Истеблишмент США не желает принимать иммигрантов, отличающихся в культурном отношении, до тех пор, пока они полностью не аккультурируются в американской жизни. Они, похоже, забыли тот факт, что с самого начала христианская община была столь же разнообразна, как Америка двадцатого века, в том, что касается ее культурного и этнического состава.... Эта раннехристианская община принимала культурное и этническое разнообразие среди своих членов как норму; она принимала в свое сообщество как этнически, так и культурно разнообразных христиан-язычников, не требуя от них следовать религиозной практике определенной группы. Петр понял, что таково было Божье намерение (имеется в виду Деяния 10:1-11:18).” Чан-Хи Ким, “Чтение истории Корнелиуса с точки зрения азиатского иммигранта”, в *Чтении с этого места, том 1. Социальное положение и толкование Библии в Соединенных Штатах*, изд. Фернандо Ф. Сеговия и Мэриэнн Толберт (Миннеаполис; Фортресс, 1995), 171-172.

53. Например, см. Сзе-Кар Ван: “Подразумевает ли идентичность диаспоры какую-то универсальность? Азиатско-американское прочтение Послания к Галатам”, в *Интерпретации*

за пределами границ, изд. Фернандо Ф. Сеговия (Шеффилд: Sheffield Academic Press, 2000), 128-129.

54. Джиллиан Фили-Харник, *Стол Господень': Евхаристия и Пасха в раннем христианстве* (Филадельфия: Издательство Пенсильванского университета, 1981), 55; выделено мной.

55. Ван, "Подразумевает ли идентичность диаспоры какую-то универсальность?", 115.

56. Например, смотрите Скарлетт Фрейнд и Теофило Руис, "Евреи, Конверсос и инквизиция в Испании, 1391-1492: Неоднозначности истории", в *Еврейско-христианские встречи на протяжении веков: симбиоз, предрассудки, Холокост, диалог*, под ред. Марвина Перри и Фредерика М. Швейцера (Нью-Йорк: Питер Ланг, 1994), 169-195; Сандер Л. Гилман, *Случай Зигмунда Фрейда: медицина и Идентичность в конце концов* (Балтимор: Издательство Университета Джона Хопкинса, 1993), 69; и Дэвид Чидестер, *Дикие системы: колониализм и сравнительное религиоведение в Южной Африке* (Шарлоттсвилл: издательство Университета Вирджинии, 1996), 14-16.

57. Артур Дарби Нок, *Обращение: старое и новое в религии от Александра Македонского до Августина Гиппонского* (1933; переиздание, Балтимор: Издательство Университета Джона Хопкинса, 1988), 3-16.

58. Томас М. Финн, *От смерти к возрождению: ритуал и обращение в древности* (Махва, Нью-Джерси: Паулист, 1997), 34-35.

59. Там же., 9, 19, 30, 239.

60. Уэйн А. Микс, *Первые городские христиане: социальный мир апостола Павла* (Нью-Хейвен: издательство Йельского университета, 1983), 77.

61. Джон Карран, "Возвращение Рима", в *Этничность и культура в поздней античности*, изд. Стивен Митчелл и Джеффри Грейтекс (Лондон: Дакворт и Классическая пресса Уэльса, 2000), 8.

62. Там же, 7-9.

63. Другие иногда пересекающиеся стратегии включают концептуализацию обращения как изменения в родстве, статусе и философской принадлежности.

64. Гаури Вишванатан, *Вне церкви: обращение, современность и вера* (Принстон: издательство Принстонского университета, 1998), xvii.

65. Там же, xvi-xvii.

66. Гилман, *Случай Зигмунда Фрейда*, 69.

67. Там же, 72, 73.

68. Недавнее обсуждение этой дискуссии см. В работе Мириам С. Тейлор, *Антииудаизм и раннехристианская идентичность: критический анализ научного консенсуса* (Лейден: Брилл, 1995).

69. Шей Коэн наиболее полно обосновывает этот сдвиг в книге Шей Коэн *"Истоки еврейства: границы, разновидности, неопределенности"* (Беркли и Лос-Анджелес: Издательство Калифорнийского университета, 1999), особенно 109-139. См. также Томаса Финна: "Когда изгнанники вернулись из Вавилонии (начиная с 539 г. до н.э.) и построили второй храм, в идентичности израильтян произошел сдвиг от этнической принадлежности к религии; язычник мог стать евреем" (Финн, *От смерти к возрождению*, 12-13). Определение этнической принадлежности как фиксированной категории "до", в которой трансформация из аутсайдера в инсайдера либо невозможна, либо может произойти только через апелляции к родству и общему происхождению, также фигурирует в некоторых недавних аргументах об изменении определений гречности. Здесь культурная идентичность также выступает в качестве "после", призванного сигнализировать о расширении критериев определения себя как грека в эллинистический период. Название недавней книги Джонатана Холла *"Эллинность: между этнической принадлежностью и культурой"* слегка оттеняет это утверждение, предлагая скорее размывание, чем резкий разрыв, и услужливо определяя этническую принадлежность как один из аспектов культурной идентичности. Тем не менее, он выступает за переход в самоопределении эллинов от "этнического" к большему акценту на другие культурные факторы.

70. Коэн, *Истоки еврейства*, 109-110.

71. Для дальнейшего анализа работ Коэна см. Дениз К. Бьюэлл, "Этническая принадлежность и религия в средиземноморской древности и за ее пределами", *Обзор религиозных исследований* 26 (2000): 245-246.

72. Марсель Симон был одним из первых защитников этой позиции (в своем проекте *"Верус Израэль"*), который совсем недавно был выдвинут Мартином Гудманом.

73. Джон Норт, "Развитие религиозного плюрализма" в книге *"Евреи среди язычников и христиан в Римской империи"*, изд. Джудит Лью, Джон Норт и Тесса Раджак (Нью-Йорк: Routledge, 1992), 191.

74. Джошуа Левинсон, "Тела и личности: возникающие фикции идентичности в поздней античности", *HTR* 93 (2000): 344.

75. Там же, 345-346.

76. Там же, 348.

77. См. Шварц, *Проклятие Каина*, 88. В последнем случае, как отмечает Регина Шварц, именно привязанность к Яхве определяет принадлежность к народу. Эта принадлежность изображается как изменчивая — "привязавшись" к Яхве, человек может превратиться из "чужеземца" в одного из людей Яхве: "Пусть ни один чужеземец, который привязался к Яхве, не скажет: "Яхве непременно исключит меня из своего народа". ... Ибо дом мой будет называться домом молитвы для всех народов" (Ис. 56:3, 7).

78. Вместо того чтобы рассматривать "возрождение" как метафорический намек на "реальную" вещь, почему бы не рассматривать символическую функцию как рождения, так и перерождения в разговорах об идентичности и обращении как указание на "постоянство", установленное посредством изменений? То, кем человек становится в результате рождения / перерождения,

может быть сформулировано несколькими способами — родственником, единоверцем и членом этнорасовой группы.

79. См. полезное обсуждение Джоном Д. Левенсоном различных видов универсализмов, формулируемых религиозными традициями. Джон Д. Левенсон, “Универсальный горизонт библейского партикуляризма”, в *Этничности и Библии*, изд. Марк Г. Brett (Leiden: Brill, 1996), 143–145.

80. Байрон, *Символическая чернота*, 104-120. Смотрите также ее четкие замечания в заключительной главе: “Больше не допустимо отвергать возможность того, что этнические различия и цвет кожи играли значительную роль в ... раннем христианстве” (124). “Предположения об этнических группах, географическом местоположении и различиях в цвете кожи в древности повлияли на то, как ранние христиане формировали свои рассказы о теологических, еkkлезиологических и политических событиях в своих общинах. В результате египтяне / Egyptians, эфиопы / Ethiopia и чернокожие / blackness стали ассоциироваться с угрозами и опасностями, которые потенциально могли разрушить развитие определенного ‘ортодоксального’ направления христианства. Несмотря на основное утверждение о том, что христианство должно было распространиться на все народы — даже на отдаленных эфиопов, - ясно, что определенные группы христиан были маргинализированы и стали невидимыми и безмолвными из-за этнической принадлежности и цветовой кодировки языка Этнические и цветовые различия стали *символизировать* теологические, идеологические и политические внутрехристианские противоречия и вызовы” (123, курсив автора в оригинале).

81. Байрон, *Символическая чернота*, 124.

Эпилог

1. См. также Джудит Лиу, *Христианская идентичность в еврейском и греко-римском мире* (Оксфорд: Издательство Оксфордского университета, 2004), 310.

2. Различия между расой, этнической принадлежностью, национальностью, гражданской идентичностью и религиозной идентичностью сегодня также часто размыты, о чем свидетельствует то, что географическое происхождение человека или выбранное место жительства, его национальность и присвоенная или заявляемая им раса и этническая принадлежность часто интерпретируются другими (если не им самим) как неразрывно связанные с определенной религиозной идентичностью. В Соединенных Штатах статус американского гражданина не может автоматически интерпретироваться в терминах членства в определенной религиозной общине. Тем не менее, многие американцы делают предположения о религиозной принадлежности на основе своего имени (О’Мэлли, скорее всего, католик, а Ахмед, скорее всего, мусульманин), предполагаемого расового или этнического происхождения (что франко-канадец, скорее всего, католик) или сочетания географического положения и предполагаемой этнорасовой принадлежности (что афроамериканец с северо-востока, скорее всего, протестант, в то время как афроамериканец из Нового Орлеана, скорее всего, католик).

3. Шон Келли диагностировал аналогичную проблему в исследовании исторического Иисуса, утверждая, что “большая часть современной библейской науки, находящейся под влиянием немецкой философии (особенно Гердера, Гегеля и Хайдеггера), функционировала в рамках *фолькишского* романтизма, который является формой эстетизированного и расового национализма. Другими словами, большая часть библейской науки неявно попала под влияние

романтической эстетической идеологии органичности ...” Шон Келли, *Расизация Иисуса: раса, идеология и формирование современной библейской науки* (Нью-Йорк: Рутледж, 2002), 216.

4. Карен Л. Кинг, *Что такое гностицизм?* (Кембридж: Издательство Гарвардского университета, 2003), 233.

5. Там же, 233-234.

6. См. Элизабет Шюсслер Фиоренца, *Риторика и этика: политика библейских исследований* (Миннеаполис: Fortress Press, 1999), особенно 17-102, 195-198.

7. См. Schüssler Fiorenza, *Риторика и этика*, 199-200. Этот подход также напоминает то, что Келли, ссылаясь на Дерриду, описывает как практику “двойного прочтения - двойного прочтения (расового) наследия современности и двойного прочтения самого библейского текста” (Келли, *Расизация Иисуса*, 222).

8. Гей Л. Байрон, *Символическая чернота и этнические различия в раннехристианской литературе* (Нью-Йорк: Рутледж, 2002), 123.

9. Это давняя тема в афроамериканском богословии (от голосов начала девятнадцатого века, таких как Мария Миллер Стюарт и Дэвид Уокер, до голосов двадцатого века, таких как Реверди Рэнсом и Корнел Уэст), и она по-прежнему актуальна (см., Например, *Прекращение расизма в церквях*, изд. Сьюзан Э. Дэвис и сестра Пола Тереза Хеннеси [Кливленд: Пилигрим, 1998]).

10. Карен Кинг утверждала, что одним из основных способов, с помощью которых ученые переосмыслили раннехристианские полемические приемы обрамления, является определение христианской нормативности, неортодоксальности и ереси по отношению к еврейству. “Иудео-христианские” тексты неортодоксальны, потому что они считаются “слишком еврейскими”; “гностические” тексты еретичны, потому что они считаются “недостаточно еврейскими” (Кинг, *Что такое гностицизм?*, 4, 38-47, 175-190). Согласно этой логике, так называемое нормативное или ортодоксальное христианство, подобно третьей попытке Златовласки есть, сидеть и спать, содержит как раз правильные пропорции еврейства. Как также отметил Кинг, отношения христиан к нееврейским “другим” также сыграли важную роль в том, как ранние христиане определяли себя и как современные ученые классифицируют формы христианства. В то время как “еврей” и “эллин” или “римлянин” (а позже “язычник”) являются примерами “нехристианского” (или потенциального христианина) во многих раннехристианских текстах, то же самое ученые называют неортодоксальными (особенно “гностическими”) формами христианства, которые, кажется, воплощают слишком много греческого или предполагаемого “языческого” влияния. Кинг показывает, что современные ученые также определили “гностицизм” в терминах “внешнего загрязнения чистого христианства” (4), включая слишком сильное “эллинистическое” влияние (55-70) и “восточное” влияние (71-109).

11. Я не хочу сказать, что риторические функции этнической аргументации не меняются с течением времени. Но я с осторожностью отношусь к утверждению, что в период после легализации христианство становится “религией”, определяемой как категория, явно отделенная от “этнической принадлежности и языка”, потому что, как и все истории о происхождении, это утверждение отвлекает внимание как от функции рассказывания такой истории, так и от сложности христианского самоопределения до и после легализации. См. Дэниел Боярин, *Пограничные линии: Разделение иудео-христианства* (Филадельфия:

Издательство Пенсильванского университета, 2004), 202-206. Для Боярина одной из важнейших функций определения истоков “религии” в христианском дискурсе конца четвертого-начала пятого веков является поддержка его аргумента о том, что раввины в ответ на христианское самоопределение как религии и создание в процессе этого понятия еврейской ортодоксии отвергли эту логику таким образом, что “иудаизм отказался, в конце концов, быть *религией*” (224, курсив автора в оригинале). Я согласен с тем, что понятие “религия” как культурно отделенное от других, имеет христианский оттенок, но хотел бы утверждать, что это понятие существует в противоречии с риторическими и материальными практиками, включая этнические рассуждения.



Библиография

Древние источники

Деяния христианских мучеников. Том 2. Введение, отредактировано и переведено на английский Гербертом Мусурильо. Оксфорд: Кларендон, 1972.

Деяния Андрея и деяния Андрея и Матиаса в городе каннибалов. Введение, отредактировано и переведено на английский Деннисом Рональдом Макдональдом. Текстов и переводов 33. Серия христианских апокрифов 1. Атланта: Ученые, 1990.

Деяния Андрея. Отредактировано и переведено на французский Жан-Марком Приером. Серия "Корпус Христианорум", Апокрифор 6. Бреполз: Турнхаут, 1989.

Аристид. *Apologie*. Введение, отредактированное, французский перевод и комментарии Бернара Пудерона и др. SC 470. Paris: Éditions du Cerf, 2003.

Афинагор. *Supplique au Sujet des Chrétiens et sur la résurrection des Morts*. Введение, отредактированное и переведенное на французский язык Бернаром Пудероном. SC 379. Paris: Éditions du Cerf, 1992.

Климент Александрийский. *Опера*. Под редакцией Отто Штелина. 4 тома. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, 12, 15, 17, 39. Leipzig: Hinrichs, 1905–1909.

———. *Extraits de Théodote*. Введение, отредактированное, французский перевод и примечания Ф. Саньяра. SC 23. Paris: Éditions du Cerf, 1948.

———. *Protrepticus*. Под редакцией Мирослава Марковича. Дополнения к Vigiliae Christianae. Тексты и исследования раннехристианской жизни и языка 34. Leiden: Brill, 1995.

———. *Protrepticus und Paedagogus*. Под редакцией Отто Штелина. Исправлено Урсулой Тру, 3-е изд. Vol. 1. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. 1904. Reprint, Berlin: Akademie Verlag, 1972.

———. *Les Stromates: Stromate II*. Введение и примечания П. Т. Камелота. Французский перевод Клода Мондесера. SC 38. Paris: Éditions du Cerf, 1954.

———. *Les Stromates: Stromate IV*. Введение, отредактированное и примечания Анневис ван ден Хук. Французский перевод Клода Мондесерта. SC 463. Paris: Éditions du Cerf, 2001.

———. *Les Stromates: Stromate VI*. Введение, отредактированное, французский перевод и примечания Патрика Декуртье. SC 446. Paris: Éditions du Cerf, 1999.

Диодор Сицилийский. В книге "*Диодор Сицилийский*" в двенадцати томах. Том 1. Отредактировано и переведено на английский Ч. Х. Олдфатером. Классическая библиотека Леба. 1933. Переиздание, Кембридж, Массачусетс.: Издательство Гарвардского университета, 1968.

À Diognète. Отредактировано и переведено на французский Анри-Ирене Марру. 2-е изд. SC 33. Paris: Éditions du Cerf, 1965.

Эвностий и София Иисуса Христа. В *Коптской гностической библиотеке: Полное издание кодексов Наг-Хаммади*. Том 3. Отредактировано и переведено на английский Дугласом М. Пэрроттом. 1991. Переиздание, Лейден: Брилл, 2000.

Ириней. *Против всех ересей*. В *Доникейских отцах, том 1. Апостольские отцы, Иустин мученик, Ириней*. Под редакцией Александра Робертса и Джеймса Дональдсона. 1885. Перепечатка, Пибоди, Массачусетс.: Хендриксон, 1994.

Джастин Мученик. *Первое и Второе извинения*. Английский перевод Лесли Уильяма Барнарда. Древние христианские писатели 56. Нью-Йорк: Паулист, 1997.

———. *Apologie pour les Chrétiens*. Отредактировано и переведено на французский Шарлем Мунье. Парадоз 39. Fribourg, Switzerland: Éditions universitaires, 1995.

--. *Диалог с Трифоном*. Перевод Томаса Б. Фоллса. Исправлено и введено Томасом П. Халтоном. Под редакцией Майкла Слуссера. Избранное из книги "Отец Церкви" 3. Вашингтон, Округ Колумбия: Издательство Католического университета Америки, 2003.

--. *Диалог с Трифоном*. Под редакцией Мирослава Марковича. Patristische Texte und Studien 47. Berlin: De Gruyter, 1997.

Евангелие от Филиппа. В *Коптской гностической библиотеке: Полное издание кодексов Наг-Хаммади*. Том 2. Под редакцией Бентли Лейтона. Английский перевод Уэсли У. Isenberg. 1989. Переиздание, Лейден: Брилл, 2000.

Origen. *Contre Celse. Тома. 3 и 4*. Введение, отредактированное, французский перевод и примечания Марсея Борре. Страницы 147 и 150. Paris: Éditions du Cerf, 1969.

———. *Contra Celsum*. Введение, английский перевод и примечания Генри Чедвика, 1953. Перепечатка с исправлениями. Кембридж: Издательство Кембриджского университета, 1965.

———. *Traité des Principes*. 5 томов. Введение, отредактированное и переведенное на французский язык Анри Крузелем и Манлио Симонетти. SC 252, 253, 268, 269, 312. Paris: Éditions du Cerf, 1978–1984.

Филон Александрийский. *О трезвости*. В *сочинениях*. Том 3. Английский перевод Д. Х. Колсона и Г. Х. Уитекера. Классическая библиотека Леба 247. 1930. Перепечатка, Кембридж, Массачусетс.: Издательство Гарвардского университета, 2001.

Проповеди псевдо-Клементины. *Древний иудео-христианский источник по истории христианства*: Признания псевдо-Клементины 1.27-71. Английский перевод с латыни и сирийского Ф. Стэнли Джонса. Общество текстов и переводов библейской литературы 37. Серия христианских апокрифов 2. Атланта: Ученые, 1995.

Птолемей Александрийский. *Тетрабиблос*. Отредактировано и переведено на английский Ф. Э. Роббинсом. Классическая библиотека Леба. Кембридж, Массачусетс.: Издательство Гарвардского университета, 1956.

Пастух Ермы. В *"Апостольских отцах"*, том 2. Отредактировано и переведено на английский Кирсоппом Лейком. Классическая библиотека Леба, 25. 1913. Перепечатка, Кембридж, Массачусетс.: Издательство Гарвардского университета, 1992.

Der Hirt des Hermas. В *Книге "Апостольская смерть" 1*. Под редакцией Молли Уиттакер. Berlin: Akademie Verlag, 1956.

Тертуллиан. *Апология*. Отредактировано и переведено на английский Т. Р. Гловером. Классическая библиотека Леба, 250. 1931. Перепечатка, Кембридж, Массачусетс.: Издательство Гарвардского университета, 1998.

Феофил Антиохийский. *Ad Autolycum*. Текст и перевод Роберта М. Гранта. Оксфорд: Кларендон, 1970.

Трехсторонний трактат. В *Коптской гностической библиотеке: Полное издание кодексов Наг-Хаммади. Том 1*. Отредактировано, переведено и снабжено критическими замечаниями Гарольдом У. Аттриджем и Элейн Х. Пейджелс. 1985. Переиздание, Лейден: Брилл, 2000.

Le Traité Tripartite. Отредактировано, введение и комментарий Эйнара Томассена. Французский перевод выполнен Луи Пеншо и Эйнаром Томассеном. Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section "Textes" 19. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1989.

Современные источники

Allen, Theodore. *Изобретение Белой расы*. В 2 т. Лондон и Нью-Йорк: Verso, 1994.

д'Амбра, Ева. *Римское искусство*. кембридж: Издательство кембриджского университета, 1998.

Антоначчо, Карла М. "Этническая принадлежность и колонизация". В *Древних представлениях о греческой этнической принадлежности*, под редакцией Ирада Малкина, 113-157. Вашингтон, Округ Колумбия: Центр эллинских исследований / Кембридж, Массачусетс.: Издательство Гарвардского университета, 2001.

Аппиа, К. Энтони и Эми Гутманн. *Осознание цвета кожи: политическая мораль расы*. Принстон, Нью-Джерси: Издательство Принстонского университета, 1996.

Бэбб, Валери. *Видимая белизна: значение белизны в американской литературе и культуре*. Нью-Йорк: Издательство Нью-Йоркского университета, 1998.

Бэгнолл, Роджер С. “Греки и египтяне: этническая принадлежность, статус и культура”. В *“Египте Клеопатры”: Эпоха Птолемеев*, куратор Роберт С. Бьянки, 12-27. Нью-Йорк: Бруклинский музей, 1988.

Бейли, Рэндалл К. “Академическая интерпретация Библии среди афроамериканцев в Соединенных Штатах”. В *Афроамериканцы и Библия: священные тексты и социальные структуры*, под редакцией Винсента Уимбуша при содействии Розамонд К. Родман. 696–711. Нью-Йорк: Континуум, 2000.

Бэлч, Дэвид Л. “Отношение к иностранцам у 2 Маккавеев, Евполема, Есфири, Аристия и Луки-Деяния”. В *Ранняя церковь в ее контексте: Очерки в честь Эверетта Фергюсона*, под редакцией Абрахама Дж. Малерба, Фредерика У. Норриса и Джеймса У. Томпсона, 22-47. Дополнения к Новому Завету 90. Leiden: Brill, 1998.

Балибар, Этьен и Иммануэль Валлерстайн. *Раса, нация, класс: неоднозначные идентичности*. Перевод “Балибара” Криса Тернера. London: Verso, 1991.

Бард, Кэтрин. “Древние египтяне и проблема расы”. В *Пересмотренной “Черной Афине”*, под редакцией Мэри Лефковиц и Гая М. Роджерса, 103-111. Чапел-Хилл: Издательство Университета Северной Каролины, 1996.

Бартлетт, Роберт. “Средневековые и современные концепции расы и этнической принадлежности”. *Журнал исследований средневековья и раннего нового времени* 31 (2001): 39-56.

Baumann, Gerd. *Загадка мультикультурализма: переосмысление национальной, этнической и религиозной идентичности*. Нью-Йорк: Ратледж, 1999.

Bauer, Walter. *Ортодоксия и ересь в раннем христианстве*, переведенный Филадельфийским семинаром по истокам христианства. Немецкий оригинал 1934 года. ET: Миффлинтаун, Пенсильвания.: Сиглер, 1971.

Беккер, Адам Х. и Аннет Йошико Рид, ред. *Пути, которые никогда не расходились: евреи и христиане в поздней античности и раннем средневековье*. Тексты и исследования по древнему иудаизму 95. Tübingen: Mohr [Siebeck], 2003.

Бирд, Мэри, Джон Норт и Саймон Прайс. *Религии Рима*. 2 тома. Кембридж: Издательство Кембриджского университета, 1998.

Бенко, Стивен. *Языческий Рим и ранние христиане*. Блумингтон: Издательство Индианского университета, 1984.

Бентли, Г. Картер. “Этническая принадлежность и практика”. *Журнал сравнительного изучения общества и истории* 29 (1987): 24-55.

Коллектив “Библия и культура”. *Библия постмодерна*. Нью-Хейвен, Коннектикут.: Издательство Йельского университета, 1995.

Бикерман, Элиас Дж. “Происхождение генциума”. *Классическая филология* 47 (1952): 65-81.

Бильде, Пер. и др., ред. *Этническая принадлежность в эллинистическом Египте*. Орхус, Дания: Издательство Орхусского университета, 1992.

Бонз, Марианна Палмер. *Прошлое как наследие: Деяния от Луки и древний эпос*. Миннеаполис: Крепость, 2000.

Бауэрсок, Гленн У. *Художественная литература как история: от Нерона до Джулиана*. Беркли: Издательство Калифорнийского университета, 1994.

Боуи, Эван Л. “Эллины и эллинизм у писателей Второй софистики”. В *Книге “Эллины и эллинизм у писателей Второй софистики”*.: *Советы по истории греческой личности, Акты коллоквиума Страсбурга 25–27 октября 1989 г.*, под редакцией Сюзанны Саид, 182-204. Leiden: Brill, 1991.

- “Греки и их прошлое во второй софистике”. *Прошлое и настоящее* 46 (1970): 3-41. Перепечатано в Moses Finley, изд. *Исследования древнего общества*, 166-209. Лондон: Ратледж, 1974.

Боярин, Даниил. *Пограничные линии: Разделение иудео-христианства*. Гадания: перечитывание поздних древних религий. Филадельфия: Издательство Пенсильванского университета, 2004.

- “Иустин Мученик изобретает иудаизм”. *История церкви* 70 (2001): 427-61.

- *Смерть за Бога: Мученичество и становление христианства и иудаизма*. Фигуры: Чтение средневековой культуры. Стэнфорд: Издательство Стэнфордского университета, 1999.

Брейс, К. Лоринг и др. “Резкие изменения температуры и кластеры в сравнении с ‘расой’: испытание в Древнем Египте и случай смерти на Ниле”. В *Пересмотренной “Черной Афине”*, под редакцией Мэри Лефковиц и Гая М. Роджерса, 129-164. Чапел-Хилл: Издательство Университета Северной Каролины, 1996.

Бракке, Дэвид. “Эфиопские демоны: мужская сексуальность, чернокожий Другой и монашеская сущность”. *Журнал истории сексуальности* 10 (2001): 501-535.

- “Семя Сифа во время Потопа; Библейская интерпретация и гностические богословские размышления”. В *Чтении в христианских общинах: Очерки интерпретации в ранней церкви*, под редакцией Чарльза А. Боберца и Дэвида Бракке, 41-62. Нотр-Дам: Издательство Университета Нотр-Дам, 2002.

- “Формирование канонов и социальный конфликт в Египте Четвертого века: тридцать девятое праздничное послание Афанасия Александрийского”. *HTR* 87 (1994): 395-419.

Бретт, Марк Г., изд. *Этническая принадлежность и Библия*. 1996. Переиздание, Бостон: Брилл, 2002.

Бриггс, Шейла. “Похороненный со Христом”: политика идентичности и бедность интерпретации”. В *Книге и тексте: Библия и теория литературы*, под редакцией Регины Шварц, 276-303. Оксфорд: Бэзил Блэкуэлл, 1990.

Брок, Себастьян П. "Христиане в империи Сасанидов: случай разделенной лояльности". В *"Религия и национальная идентичность: доклады, прочитанные на Девятнадцатом летнем собрании и Двадцатом зимнем собрании Общества церковной истории"*, под редакцией Стюарта Мьюза, 1-19. Оксфорд: Бэзил Блэкуэлл, 1982.

Бродкин, Карен. *Как евреи стали белыми и что это говорит о расе в Америке*. Нью-Брансуик, Нью-Джерси: Издательство Ратгерского университета, 1998.

Buckley, Jorunn Jacobsen. "Концептуальные модели и полемические вопросы в Евангелии от Филиппа". *ANRW II* 22.5 (1998): 4167-4194.

Бьюэлл, Дениз К. "Раса и универсализм в раннем христианстве". *J ECS* 10:4 (2002): 429-468.

- "Переосмысление значения расы для раннехристианского самоопределения". *HTR* 94 (2001): 449-476.

- "Этническая принадлежность и религия в античном Средиземноморье и за его пределами". *Обзор религиозоведческих исследований* 26 (2000): 243-249.

- *Становление христианами: Климент Александрийский и риторика легитимности*. Принстон, Нью-Джерси: Издательство Принстонского университета, 1999.

- "Неоднозначное наследие: Феминистский комментарий к работам Климента Александрийского". В *"Феминистском компаньоне ранней гностической и святоотеческой мысли"*, под редакцией Эми-Джилл Левин. Шеффилд, Великобритания: Sheffield Academic Press, готовится к печати.

Бьюэлл, Дениз Кимбер и Кэролайн Джонсон Ходж. "Политика толкования: риторика расы и этнической принадлежности у Павла". *Журнал библейской литературы*, 123 (2004): 235-252.

Bultmann, Rudolf. *Первобытное христианство в его современных условиях*. Переведено Р. Х. Фуллером. 1956. Переиздание, Нью-Йорк: Meridian Books, 1966.

Байрон, Гей Л. *Символическая чернота и этнические различия в раннехристианской литературе*. Нью-Йорк: Ратледж, 2002.

Кэмерон, Эверил. *Христианство и риторика империи: развитие христианского дискурса*. Беркли: Издательство Калифорнийского университета, 1991.

Кастелли, Элизабет А. *Мученичество и память: становление раннехристианской культуры*. Нью-Йорк: Издательство Колумбийского университета, 2004.

Кастелли, Элизабет А. и Хэл Тауссиг. "Рисование больших и поразительных фигур: переосмысление христианского происхождения с помощью живописи, подобной Пикассо". В *Переосмыслении христианского происхождения: colloquium в честь Бертона Л. Мака*, под редакцией Элизабет А. Кастелли и Хэла Тауссига, 3-20. Вэлли Фордж, Пенсильвания.: Trinity Press International, 1996.

Certeau, Michel de. *Написание истории*. Переведено Томом Конли. Французский оригинал 1975 года. ЕТ: Нью-Йорк: Издательство Колумбийского университета, 1988.

Чакрабартри, Дипеш. *Провинциализация Европы: постколониальная мысль и исторические различия*. Принстон, Нью-Джерси: Издательство Принстонского университета, 2000.

Чидестер, Дэвид. *Дикие системы: колониализм и сравнительное религиоведение на юге Африки*. Шарлоттсвилл: Издательство Университета Вирджинии, 1996.

Кларисс, Вилли. “Некоторые греки в Египте”. В *Жизни в мультикультурном обществе: Египет от Камбиза до Константина и далее*, под редакцией Джанет Х. Джонсон, 51-56. Исследования древней восточной цивилизации 51. Чикаго: Восточный институт Чикагского университета, 1992.

Козн, Эдвард Э. *Афинская нация*. Принстон, Нью-Джерси: Издательство Принстонского университета, 2000.

Козн, Шей Дж. Д. *Истоки еврейства: границы, разновидности, неопределенности. Эллинистическая культура и общество XXXI*. Беркли и Лос-Анджелес: Издательство Калифорнийского университета, 1999.

Конус, Джеймс. *Риски веры: возникновение черной теологии освобождения, 1968–1998*. Бостон: Бикон, 1999.

Коник, Эйприл Д. де. “Истинные тайны: сакраментализм в *Евангелии от Филиппа*”. *Vigiliae Christianae* 55 (2001): 225-261.

Карран, Джон. “Пересмотр обращения Рима”. В *Этничности и культуре поздней античности*, под редакцией Стивена Митчелла и Джеффри Грейтекса, 1-14. Лондон: Дакворт и Классическая пресса Уэльса, 2000.

Daniélou, Jean. *История раннехристианского учения до Никейского собора, Том второй: Евангельское послание и эллинистическая культура*. Переведено, отредактировано и с припиской Джона Остина Бейкера. Лондон: Дартон, Лонгман и Тодд / Филадельфия: Вестминстер, 1973.

Дэвисон, Джеймс Э. “Структурные сходства и различия в мышлении Климента Александрийского и валентиниан”. *Второе столетие* 3 (1983): 210-17.

Domínguez, Virginia. *Люди как субъект, Люди как объект: Самость и народность в современном Израиле*. Мэдисон: Издательство Висконсинского университета, 1989.

Дроге, Артур Дж. *Гомер или Моисей? Раннехристианские интерпретации истории культуры*. *Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie* 26. Tübingen: Mohr [Siebeck], 1989.

Данн, Джеффри Д. “Всемирное распространение христианства как риторический аргумент в “противнике Иудеев” Тертуллиана”. *JECs* 8 (2000): 1-19.

Эдвардс, Дуглас Р. *Религия и власть: язычники, евреи и христиане на Греческом Востоке*. Нью-Йорк: Издательство Оксфордского университета, 1996.

Эдвардс, Марк, Мартин Гудман и Саймон Прайс совместно с Кристофером Роулендом из eds. *Апологетика в Римской империи: язычники, евреи и христиане*. Нью-Йорк: Издательство Оксфордского университета, 1999.

Эллиотт, Джон Х. *Дом для бездомных: социологическое толкование 1 Петра, его ситуации и стратегии*. Филадельфия: Крепость, 1981.

Elsner, Jaś. “Описание себя на языке другого: Псевдо (?) Лукиан в храме Иераполиса”. В *Быть греком под властью Рима: Культурная идентичность, Вторая софистика и развитие империи*, под редакцией Саймона Голдхилла, 123-153. Кембридж: Издательство Кембриджского университета, 2001.

Эмерсон, Майкл и Кристиан Смит. *Разделенные верой: евангелическая религия и проблема расы в Америке*. Оксфорд: Издательство Оксфордского университета, 2000.

Фили-Харник, Джиллиан. *Трапеза Господня': Евхаристия и Пасха в раннем христианстве*. Филадельфия: Издательство Пенсильванского университета, 1981.

Фишвик, Дункан. *Имперский культ на Латинском Западе: исследования культа правителя западных провинций Римской империи*. *Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain* 118. Leiden: Brill, 1987.

Фонробер, Шарлотта. “Апостольская дидакалия: Мишна для последователей Иисуса”. *J ECS* 9.4 (2001): 483-509.

Фуко, Мишель. *Политика, философия, культура: интервью и другие работы, 1977-1984*. Переведено Аланом Шериданом и другими. Отредактировано с введением Лоуренса Д. Крицмана. Нью-Йорк: Рутледж, 1988.

Фауден, Гарт. *От империи к Содружеству: последствия монотеизма в поздней античности*. Принстон, Нью-Джерси: Издательство Принстонского университета, 1993.

Фрэнк, Джорджия. *Память о глазах: паломники к живым святым в поздней Античности*. Трансформация классического наследия 30. Беркли и Лос-Анджелес: Издательство Калифорнийского университета, 2000.

Frankenberg, Ruth. *Белые женщины, расовые вопросы: социальное конструирование белизны*. Миннеаполис: Издательство Университета Миннесоты, 1993.

Фрейнд, Скарлетт и Теофило Руис. “Евреи, *Conversos* и инквизиция в Испании, 1391-1492: двусмысленности истории”. В *Еврейско-христианские встречи на протяжении веков: симбиоз, предрассудки, Холокост, диалог*, под редакцией Марвина Перри и Фредерика М. Швейцера, 169-195. Нью-Йорк: Питер Лэнг, 1994.

Фридман, Джонатан. “Заметки о культуре и идентичности в имперских мирах”. В *Религии и религиозной практике в царстве Селевкидов*, под редакцией Пера Бильде и др., 14-39. *Исследования эллинистических цивилизаций* 1. Орхус, Дания: Издательство Орхусского университета, 1990.

Фризен, Стивен Дж. *Дважды неокорос: Эфес, Азия и культ императорской семьи Флавиев*. *Религии в греко-римском мире* 116. Leiden: Brill, 1993.

Фрай, Мэтью Джейкобсон. *Белизна другого цвета: европейская иммиграция и алхимия расы*. Кембридж, Массачусетс: Издательство Гарвардского университета, 1998.

Geiger, Abraham. *Иудаизм и его история: В двух частях*. Перевод Чарльза Ньюбурга. Нью-Йорк: Блох, 1911.

Дженовезе, Юджин Д. *Всепожирающий огонь: падение Конфедерации в сознании белого христианского Юга*. Мемориальные лекции Ламы Университета Мерсера, № 41. Афины, Джорджия: Издательство Университета Джорджии, 1998.

Гилман, Сандер Л. *Случай Зигмунда Фрейда: медицина, идентичность и финал*. Балтимор: Издательство Университета Джона Хопкинса, 1993.

Глод, Эдди С.-младший. *Исход! Религия, раса и нация в Черной Америке начала девятнадцатого века*. Чикаго: Издательство Чикагского университета, 2000.

Глисон, Мод У. *Создание людей: софисты и самопрезентация в Древнем Риме*. Принстон, Нью-Джерси: Издательство Принстонского университета, 1995.

Голденберг, Дэвид М. *Проклятие Хама: раса и рабство в раннем иудаизме, христианстве и исламе*. Принстон, Нью-Джерси: Издательство Принстонского университета, 2003.

-. "Проклятие Хама: пример раввинского расизма?" В *Борьбе на Земле Обетованной: к истории отношений чернокожих и евреев в Соединенных Штатах*, под редакцией Джека Зальцмана и Корнела Уэста, 21-51. Нью-Йорк: Издательство Оксфордского университета, 1997.

Голдхилл, Саймон. *Кому нужен греческий? Конкурсы по истории культуры эллинизма*. Кембридж: Издательство Кембриджского университета, 2002.

--, ред. *Быть греком при Риме: культурная идентичность, Вторая софистика и развитие империи*. Кембридж: Издательство Кембриджского университета, 2001.

Гомес, Майкл А. *Обмен знаками нашей страны: трансформация африканской идентичности на колониальном и довоенном Юге*. Чапел-Хилл: Издательство Университета Северной Каролины, 1998.

Goudriaan, Koen. *Этническая принадлежность в Египте времен Птолемеев*. Amsterdam: Gieben, 1988.

Грин, Генри Алан. "Предлагаемые социологические темы в изучении гностицизма". *Vigiliae Christianae* 31 (1977): 169-180.

Грир, Роуэн. "Инопланетные граждане: чудесный парадокс". В *Civitas: религиозные интерпретации города*, под редакцией Питера С. Хокинса, 39-56. Атланта: Ученые, 1986.

Гросби, Стивен. "Категория изначального в изучении раннего христианства и иудаизма второго века". *История религий* 36 (1996): 140-163.

Грюн, Эрих С. "Еврейские взгляды на греческую культуру и этническую принадлежность". В *Древних представлениях о греческой этнической принадлежности*, под редакцией Ирада Малкина, 347-373. Вашингтон, Округ Колумбия: Центр эллинских исследований / Кембридж, Массачусетс.: Издательство Гарвардского университета, 2001.

--. *Наследие и эллинизм: переосмысление еврейской традиции*. Беркли: Издательство Калифорнийского университета, 1998.

... “Предполагаемая еврейско-спартанская принадлежность”. В *Переходы к империи: Очерки греко-римской истории, 360-146 гг. до н.э., в честь Э. Бадиана*, под редакцией Роберта У. Уоллеса и Эдварда М. Харриса, 254-269. Норман, Оклахома.: Издательство Университета Оклахомы, 1996.

Хейл, Грейс Элизабет. *Создание белизны: культура сегрегации на Юге, 1890-1940*. Нью-Йорк: Пантеон Букс, 1998.

Холл, Эдит. *Изобретение варвара: греческое самоопределение через трагедию*. Оксфорд: Кларендон, 1989.

Холл, Джонатан М. *Эллинство: между этнической принадлежностью и культурой*. Чикаго: Издательство Чикагского университета, 2002.

-. *Этническая идентичность в греческой античности*. Кембридж: Издательство Кембриджского университета, 1997.

Харауэй, Донна. *Скромная фигура@Second_Millennium.Женщина-мужчина@_Meets_Onco-Mouse™: феминизм и технонаука*. Нью-Йорк: Routledge, 1997.

von Harnack, Adolf. *Распространение христианства в первые три столетия*. Перевод Джеймса Моффата. 2 тома. 1904–05. Переиздание, Нью-Йорк: Арно, 1972.

Харрисон, Питер. *“Религия” и религии в английском просвещении*. Кембридж: Издательство Кембриджского университета, 1990.

Hartog, François. *Воспоминания Одиссея: Пограничные сказки Древней Греции*. Перевод Джанет Ллойд. Чикаго: Издательство Чикагского университета, 2001.

-. *Зеркало Геродота: представление Другого в написании истории*. Переведено Джанет Ллойд. Беркли: Издательство Калифорнийского университета, 1988.

Herrmann, Peter. “Inscriptionen von Sardis.” *Хирон* 23 (1993): 233-48.

Heschel, Susanna. *Абрахам Гейгер и еврейский Иисус*. Чикаго: Издательство Чикагского университета, 1998.

-. “Иисус как теологический трансвестит”. В *иудаизме со времен гендера*, под редакцией Мириам Песковиц и Лауры Левитт, 188-199. Нью-Йорк: Ратледж, 1997.

Хингли, Ричард. *Римские офицеры и британские джентльмены: имперские истоки британской археологии*. Нью-Йорк: Ратледж, 2000.

Хиршман, Марк. “Раввинский универсализм во втором и Третьем веках”. *HTR* 93 (2000): 101-115.

Ходж, Кэролайн Джонсон. “Если дети, то наследники” (Рим. 8:17 и Гал. 4:7): исследование родства и этнической принадлежности у римлян и Галатов”. Докторская диссертация, Университет Брауна, 2002.

Холлинггер, Дэвид. *Постэтническая Америка: за пределами мультикультурализма*. Нью-Йорк: Базовые книги, 1995.

Хопкинс, Кит. *Мир, полный богов: странный триумф христианства*. Нью-Йорк: Свободная пресса, 1999.

-. "Христианское число и его значение". *J ECS* 6 (1998): 185-226.

Исаак, Бенджамин. *Изобретение расизма в классической древности*. Принстон, Нью-Джерси: Издательство Принстонского университета, 2004.

--. *Ближний Восток под властью Рима: Избранные статьи*. Мнемозина. Leiden: Brill, 1998.

Джейкобс, Эндрю С. *Останки евреев: Святая Земля и христианская империя в поздней античности*. Стэнфорд: Издательство Стэнфордского университета, 2004.

Якобсен, Джанет Р., совместно с Энн Пеллегрини. "Секуляризм в мире на пороге тысячелетия". *Социальный текст* 64 (2000): 1-27.

Janowitz, Naomi. "Переосмысление еврейской идентичности в поздней Античности". В *Этничность и культура в поздней античности*, под редакцией Стивена Митчелла и Джеффри Грейтекса, 205-219. Лондон: Дакворт и Классическая пресса Уэльса, 2000.

Джей, Нэнси. *"Во веки веков в ваших поколениях": жертвоприношение, религия и отцовство*. Чикаго: Издательство Чикагского университета, 1992.

Джонсон, Аарон П. "Идентичность, происхождение и полемика: этническая аргументация в *"Praeparatio Evangelica"* Евсевия". *J ECS* 12:1 (2004): 23-56.

Johnson-DeBaufre, Melanie. "Это конец Света, каким мы его знаем". Докторская диссертация, Гарвардская школа богословия, 2002.

Джонс, Кристофер П. *Дипломатия родства в Древнем мире*. Раскрывая древность 12. Кембридж, Массачусетс.: Издательство Гарвардского университета, 1999.

Джордан, Уильям Честер. "Почему 'Раса'?" *Журнал исследований средневековья и раннего нового времени* 31 (2001): 165-173.

Кампен, Натали Б. "Гендерная теория в искусстве". В *Книге "Я, Клаудия: женщины в Древнем Риме"*, под редакцией Дайан Э. Э. Кляйнер и Сьюзан Мэтисон, 14-25. Нью-Хейвен, Коннектикут.: Художественная галерея Йельского университета. Распространено издательством Техасского университета, Остин, 1996.

Камтекар, Рачана. "Различие без различия? Раса и Генос у Платона". В *"Философы о расе: критические очерки"*, под редакцией Джули Уорд и Томми Лотта, 1-13. Оксфорд / Малден, Массачусетс.: Блэквелл, 2002.

Kellenbach, Katharina von. *Антииудаизм в религиозных трудах феминисток*. Атланта: Scholars Press, 1994.

Келли, Шон. *Расизация Иисуса: раса, идеология и формирование современной библейской науки*. Нью-Йорк: Ратледж, 2002.

Кейс, Чарльз Ф. "Диалектика этнических изменений". В *Ethnic Change*, под редакцией Чарльза Ф. Кейса, 3-30. Сиэтл: Издательство Вашингтонского университета, 1981.

Ким, Чан Хи. “Читаю историю Корнелиуса с точки зрения азиатских иммигрантов”. В *Чтении с этого места, том 1: Социальное положение и толкование Библии в Соединенных Штатах*, под редакцией Фернандо Ф. Сеговия и Мэри Энн Толберт, 165-174. Миннеаполис: Крепость, 1995.

Кимельман, Реувен. “Бирхат Ха-Миним и отсутствие доказательств антихристианской еврейской молитвы в поздней античности”. В *Еврейское и христианское самоопределение, том 2: Аспекты иудаизма в греко-римский период*, под редакцией Э. П. Сандерса, А. И. Баумгартена и Алана Мендельсона, 226-244. Филадельфия: Крепость, 1981.

Кинг, Карен Л. *Что такое гностицизм?* Кембридж, Массачусетс.: Издательство Гарвардского университета, 2003.

-. “Перевод истории: переосмысление гностицизма в постмодернизме”. In *Tradition und Translation: Zum Problem der Interkulturellen Übersetzbarkeit Religiöser Phänomene. Festschrift für Carsten Colpe zum 65. Geburtstag*, под редакцией Кристофа Эльзаса и др., 264-277. Berlin: De Gruyter, 1994.

Кестер, Хельмут. *Древние христианские Евангелия: их история и развитие*. Филадельфия: Крепость, 1990.

Констан, Дэвид. “В этнос Эллиниконов: этническая принадлежность и построение древнегреческой идентичности”. В *Древних представлениях о греческой этнической принадлежности*, под редакцией Ирада Малкина, 29-50. Вашингтон, Округ Колумбия: Центр эллинских исследований / Кембридж, Массачусетс.: Издательство Гарвардского университета, 2001.

--. “Определение древнегреческой этнической принадлежности”. *Диаспора* 6 (1997): 97-110.

Кремер, Росс Шепард и Мэри Роуз Д'Анджело, ред. *Женщины и христианское происхождение*. Нью-Йорк: Издательство Оксфордского университета, 1999.

-. *Ее доля благословений: женские религии среди язычников, евреев и христиан в греко-римском мире*. Нью-Йорк: Издательство Оксфордского университета, 1992.

--. “Еврейский тунец и христианская рыба: определение религиозной принадлежности в эпиграфических источниках”. *HTR* 84 (1991): 141-162.

Кугель, Джеймс Л. *Библейские традиции: путеводитель по Библии, какой она была в начале Нашей эры*. Кембридж, Массачусетс: Издательство Гарвардского университета, 1998.

Лопин, Хаим. “Введение: Определение этнической принадлежности и религиозной общины в поздней римской Палестине”. В *Религиозных и этнических общинах поздней римской Палестины*, под редакцией Х. Лапина, 1-28. Бетесда, Мэриленд: Издательство Мэрилендского университета, 1998.

Лейтон, Бентли. “Пролегомены к изучению гностицизма”. В *Социальном мире первых христиан: исследования в честь Уэйна Микса*, под редакцией Майкла Л. Уайта и Ларри О. Ярборо, 338-344. Миннеаполис: Крепость, 1995.

Лефковиц, Мэри и Гай М. Роджерс, ред. *Пересмотренная версия "Черной Афины"*. Чапел-Хилл: Издательство Университета Северной Каролины, 1996.

Левенсон, Джон Д. “Универсальный горизонт библейского партикуляризма”. В *Этничность и Библия*, под редакцией Марка Г. Бретт, 143-169. 1996. Перепечатка, Бостон: Брилл, 2002.

Левин, Молли Майровиц. “Маргинализация Мартина Берналя”. *Классическая филология* 93 (1998): 345-363.

Левинсон, Джошуа. “Тела и личности: возникающие фикции идентичности в поздней античности”. *HTR* 93 (2000): 343-372.

Льюис, Неффалим. *Жизнь в Египте под властью Рима*. Оксфорд: Clarendon Press, 1983.

Лиу, Джудит. *Христианская идентичность в еврейском и греко-римском мире*. Оксфорд: Издательство Оксфордского университета, 2004.

-. *Образ и реальность: евреи в мире христиан во Втором веке*. Эдинбург: T & T Clark, 1996.

-. “Раса богобоязненных”. *JTS* № 46 (1995): 483-501.

Лайтфут Дж. Б. *Послание Святого Павла к Галатам. Пересмотренный текст с введением, примечаниями и тезисами*. 7-е изд. Лондон: Макмиллан и Компания, 1881.

Линкольн, Брюс. *Теоретизирующий миф: повествование, идеология и наука*. Чикаго: Издательство Чикагского университета, 1999.

Лорокс, Николь. *Рожденный землей: миф и политика в Афинах*. Переведено Селиной Стюарт. Французский оригинал 1996 года. ET: Ithaca: Cornell University Press, 2000.

Макдональд, Маргарет Ю. *Раннехристианские женщины и языческое мнение: Сила истеричной женщины*. Кембридж: Издательство Кембриджского университета, 1996.

Макклиток, Энн. *Имперская кожа: раса, пол и сексуальность в колониальном соревновании*. Нью-Йорк: Ратледж, 1995.

Маккоски, Дениз Эйлин. “Отвечая на мультикультурный императив: курс по расе и этнической принадлежности в древности”. *Классический мир* 92 (1999): 553-561.

Малкомсон, Скотт. *Одна капля крови: расовое несчастье американцев*. Нью-Йорк: Фаррар, Штраус, Жиру, 2000.

Малкин, Ирад, изд. *Древние представления об этнической принадлежности греков*. Вашингтон, Округ Колумбия: Центр эллинских исследований / Кембридж, Массачусетс.: Издательство Гарвардского университета, 2001.

Мартин, Лютер. “Генеалогия и социология в Апокалипсисе Адама”. В *Гностицизме и раннехристианском мире: В честь Джеймса М. Робинсона*, под редакцией Джеймса Э. Геринга и др., 25-36. Сонома, Калифорния: Поулбридж, 1990.

Мэтьюз, Шелли. *Первые обращенные: богатые язычницы и миссионерская риторика в раннем иудаизме и христианстве*. Противоположности. Стэнфорд: Издательство Стэнфордского университета, 2001.

Микс, Уэйн А. "Отделение: три новозаветные картины отделения христианства от еврейских общин". В *"Видеть себя такими, какими нас видят другие": христиане, евреи, "Другие" в поздней античности*, под редакцией Якоба Нойзнера и Эрнста Фрерихса, 93-116. Чико, Калифорния: Ученые, 1985.

Миллар, Фергюс. "Империя и город от Августа до Юлиана: обязательства, оправдания и статус". *Журнал римских исследований* 73 (1983): 76-96.

Митчелл, Стивен. "Этническая принадлежность, аккультурация и империя в римской и позднеримской Малой Азии". В *Этничности и культуре поздней античности*, под редакцией Стивена Митчелла и Джеффри Грейтекса, 117-150. Лондон: Дакворт и Классическая пресса Уэльса, 2000.

Митчелл, Стивен и Джеффри Грейтекс, ред. *Этническая принадлежность и культура в поздней античности*. Лондон: Дакворт и Классическая пресса Уэльса, 2000.

Морманн, Кристин. *Études sur le latin des chrétiens. Том IV. Latin chrétien et latin medieval*. История и литература 143. Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, 1977.

Мурхед, Джеймс Х. "Американский Израиль: протестантский трайбализм и вселенская миссия". В *"Многие избраны: Божественное избрание и западный национализм"*, под редакцией Уильяма Р. Хатчисона и Хартмута Леманна, 145-166. Гарвардские богословские исследования 38. Миннеаполис: Крепость, 1994.

Мориарти, Рейчел. "Вера наших отцов": становление раннехристианского прошлого". В *Церковной ретроспективе: доклады, прочитанные на летнем собрании 1995 года и зимнем собрании Общества церковной истории 1996 года*, под редакцией Р. Н. Свенсона, 5-17. Вудбридж, Саффолк: Бойделл, 1997.

Моррисон, Тони. *Игра в темноте: белизна и литературное воображение*. Кембридж, Массачусетс: Издательство Гарвардского университета, 1992.

Мокснес, Халвор. "Иисус-еврей: дилеммы интерпретации". В *Честная игра: разнообразие и конфликты в раннем христианстве: Очерки в честь Хейкки Райсянена*, под редакцией Исмо Дандерберга, Кристофера Такетта и Кари Сирини, 83-103. Leiden: Brill, 2002.

Мюррей, Роберт. *Символы Церкви и Царства: исследование ранней сирийской традиции*. Лондон: Издательство Кембриджского университета, 1975.

Насралла, Лаура. "Она стала тем, Что означали эти Слова": Греческие акты построения Андреем Ученика-чтеца". В *Апокрифических деяниях апостолов*, под редакцией Франсуа Бовона, 233-258. Кембридж, Массачусетс: Издательство Гарвардского университета, 1999.

Нойснер, Якоб и Эрнст Фрерихс, ред. *"Видеть Себя такими, какими нас видят другие": христиане, евреи, "Другие" в поздней Античности*. Чико, Калифорния: Ученые, 1985.

Нок, Артур Дарби. *Обращение: старое и новое в религии от Александра Македонского до Августина Гиппонского*. 1933. Перепечатка, Балтимор: Издательство Университета Джона Хопкинса, 1988.

На север, Джон. “Развитие религиозного плюрализма”. В книге *“Евреи среди язычников и христиан в Римской империи”*, под редакцией Джудит Лью, Джона Норта и Тессы Раджак, 174-193. Нью-Йорк: Ратледж, 1992.

Олстер, Дэвид М. “Классическая этнография и раннее христианство”. В *“Формулировании христианства путем конфликта на протяжении веков”*, под редакцией Кэтрин Б. Фри, 9-31. Льюистон, Нью-Йорк: Меллен, 1995.

-. *Поражение рима, реакция христиан и литературное конструирование образа еврея*. Филадельфия: Издательство Пенсильванского университета, 1994.

Пейджелс, Элейн Х. *Гностические Евангелия*. 1979. Переиздание, Нью-Йорк: Винтаж, 1981.

-. “Противоречивые версии эсхатологии Валентина: трактат Ириней против Выдержки из Теодота”. *HTR* 67 (1974): 35-53.

-. “Валентинианская интерпретация Крещения и Евхаристии - И ее критика ‘ортодоксального’ Сакраментального богословия и практики”. *HTR* 65 (1972): 153-169.

Паркер, Роберт. *Клеомен на Акрополе: Инаугурационная лекция, прочитанная в Оксфордском университете 12 мая 1997 года*. Оксфорд: Кларендон, 1998.

Пенн, Майкл. “Исполняющая семья: ритуальный поцелуй и построение раннехристианского родства”. *JCS* 10 (2002): 151-174.

Перкинс, Джудит. *Страдающее Я*. Нью-Йорк: Ратледж, 1995.

Пласков, Джудит. *Снова стоя на Синае: иудаизм с точки зрения феминисток*. Нью-Йорк: Харпер энд Роу, 1990.

Пол, Уолтер, изд. *Стратегии различения: построение этнических сообществ, 300–800*. Leiden: Brill, 1998.

Pomata, Gianna. “Кровные и семенные узы: кровное родство и агнация в римском праве”. В *Гендер, родство, власть: сравнительная и междисциплинарная история*, под редакцией Мэри Джо Мейнс и др., 43-64. Нью-Йорк: Ратледж, 1996.

Престон, Ребекка. “Римские вопросы, греческие ответы: Плутарх и конструирование идентичности”. В *Быть греком под властью Рима: культурная идентичность, Вторая софистика и развитие империи*, под редакцией Саймона Голдхилла, 86-117. Кембридж: Издательство Кембриджского университета, 2001.

Прайс, С. Р. Ф. *Ритуалы и власть: римский имперский культ в Малой Азии*. Кембридж: Издательство Кембриджского университета, 1984.

Работо, Альберт. “Афроамериканцы, исход и американский Израиль”. В *Афроамериканском христианстве: очерки истории*, под редакцией Пола Э. Джонсона, 1-17. Беркли: Издательство Калифорнийского университета, 1994.

Раджак, Тесса. “Беседа у Трифона: христианская апологетика как антииудаизм в диалоге Джастина с евреем Трифоном”. В книге *"Апологетика в Римской империи: язычники, евреи и христиане"* под редакцией Марка Эдвардса, Мартина Гудмана и Саймона Прайса совместно с Кристофером Роулендом, 59-80. Нью-Йорк: Издательство Оксфордского университета, 1999.

Ренан, Эрнест. *Жизнь Иисуса*. Перевод Чарльза Эдвина Уилбура. Нью-Йорк: Карлтон, 1864.

—. *Oeuvres complètes*. 10 томов. Под редакцией Генриетты Психари. Париж: Кольман-Леви, 1947-1961.

Ричардсон, Питер. *Израиль в Апостольской церкви*. Общество изучения Нового Завета, Серия монографий 10. Кембридж: Издательство Кембриджского университета, 1969.

Ривз, Дж. Б. “Указ Деция и религия империи”. *Журнал римских исследований* 89 (1999): 135-154.

-. *Религия и власть в римском Карфагене от Августа до Константина*. Оксфорд: Кларендон, 1995.

Редигер, Дэвид Р. *Плата за белизну: раса и становление американского рабочего класса*. Нью-Йорк: Verso, 1999.

Рокия, Дэвид. *Евреи, язычники и христиане в конфликте*. Постбиблейская учеба. Иерусалим: Издательство Магнес, Еврейский университет / Лейден: Брилл, 1982.

Ролданус, Йоханнес. “Références patristiques au ‘chrétiens-étranger’ dans les trois premiers siècles.” *Cahiers de Biblia Patristica* 1 (1987): 27–52.

Рузер, Розмари Рэдфорд. “Сексизм и язык Бога”. В *Переплетении видений: новые паттерны в феминистской духовности*, под редакцией Джудит Пласкоу и Кэрол П. Крайст, 151-162. Сан-Франциско: Харпер энд Роу, 1989.

-. *Вера и братоубийство: теологические корни антисемитизма*. Нью-Йорк: Сибири, 1974.

Саддингтон Д. Б. “Расовые отношения в ранней Римской империи”. *ANRW* II.3 (1975): 112-137.

Saïd, Suzanne. “Дискурс идентичности в греческой риторике от Исократа до Аристиды”. В *Древних представлениях о греческой этнической принадлежности*, под редакцией Ирада Малкина, 275-299. Вашингтон, Округ Колумбия: Центр эллинских исследований / Кембридж, Массачусетс.: Издательство Гарвардского университета, 2001.

Сэндс, Кэтлин. “Отслеживание религии....” Публичная лекция, прочитанная в Рэдклиффском институте перспективных исследований, Кембридж, Массачусетс, февраль 2001 г.

Schneider, David M. “Что вообще такое Родство?” В *Исследованиях родства в год столетия Моргана*, под редакцией Присциллы Рейнинг, 32-63. Вашингтон, Округ Колумбия: Антропологическое общество Вашингтона, 1972.

Schottroff, Luise. “*Animae naturaliter salvandae*: Zum Problem der himmlischen Herkunft des Gnostikers.” В *"Христианстве и гнозисе"*, под редакцией Уолтера Элтестера, 65-97. BZNW 37. Berlin: Töpelmann, 1969.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *Иисус и политика интерпретации*. Нью-Йорк: Континуум, 2000.

- *Риторика и этика: политика библеистики*. Миннеаполис: Крепость, 1999.

- *Но Она сказала: феминистские практики толкования Библии*. Бостон: Бикон, 1992.

- *Хлеб не камень: вызов феминистской интерпретации Библии*. Бостон: Бикон, 1984.

Schwartz, Regina. *Проклятие Каина: жестокое наследие монотеизма*. Чикаго: Издательство Чикагского университета, 1997.

Шварц, Сет. *Империализм и еврейское общество, 200-640 гг. до н.э.* Евреи, христиане и мусульмане от Древнего мира до современного. Принстон, Нью-Джерси: Издательство Принстонского университета, 2001.

Сеговия, Фернандо Ф. “Расовые и этнические меньшинства в библейских исследованиях”. В *Этничность и Библия*, под редакцией Марка Г. Бретта, 469-492. 1996. Переиздание, Бостон: Брилл, 2002.

Сеговия, Фернандо Ф. и Мэри Энн Толберт, ред. *Чтение с этого места, том 1: Социальное положение и толкование Библии в Соединенных Штатах*. Миннеаполис: Крепость, 1995.

Шервин-Уайт, А. Н. *Расовые предрассудки в Императорском Риме*. Кембридж: Издательство Кембриджского университета, 1967.

Сильверблатт, Ирен. “Новые христиане и страхи нового мира в Перу семнадцатого века”. В *С полей: историческая антропология и ее будущее*, под редакцией Брайана Кита Акселя, 95-121. Дарем, Северная Каролина: Издательство Университета Дьюка, 2002.

- “Раса, религия и современный / колониальный мир: культурная политика Испании и инквизиция в Перу XVII века”. Публичная лекция, прочитанная в Институте перспективных исследований Рэдклиффа, Кембридж, Массачусетс, сентябрь 2001 г.

Сикер, Джефффри С. *Лишение евреев наследства: Авраам в раннехристианской полемике*. Луисвилл, Кентукки: Вестминстер/ Джон Нокс, 1991.

- “Гностические взгляды на евреев и христиан в Евангелии от Филиппа”. *Novum Testamentum* 31 (1989): 275-288.

Симон, Марсель. *Verus Israel: Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425)*. Paris: Éditions de Boccard, 1964. ЕТ: *Вера Израиля: Исследование отношений между христианами и евреями в Римской империи (135-425)*. Переведено Х. Маккитингом. Оксфорд: Издательство Оксфордского университета, 1986.

Смедли, Одри. *Раса в Северной Америке: происхождение и эволюция мировоззрения*, 2-е изд. Боулдер, штат Колорадо.: Вествью, 1999.

Смит, Энтони Д. *Этническое происхождение наций*. Оксфорд: Блэквелл, 1986.

Смит, Джонатан З. “Классификация”. В *Руководстве по изучению религии* под редакцией Вилли Брауна и Рассела Т. Маккатчена, 35-44. Лондон: Касселл, 2000.

- “Вопрос класса: Таксономия религии”. *HTR* 89 (1996): 387-403.

- "Дифференциальные уравнения: к построению 'Другого'". тринадцатая ежегодная университетская лекция по религии. Феоникс, Аризона.: Факультет религиоведения Университета штата Аризона, 1992.

-. *Божественная рутина: К сравнению раннего христианства и религий поздней античности*. Чикаго: Издательство Чикагского университета, 1990.

-. "Какое значение имеет Разница". В *"Видеть себя такими, какими нас видят другие": христиане, евреи, "Другие" в поздней античности*, под редакцией Якоба Нойзнера и Эрнста Фрерихса, 3-47. Чико, Калифорния: Ученые, 1985.

Сноуден, Фрэнк М.-младший *До цветных предрассудков: древний взгляд на чернокожих*. Кембридж, Массачусетс.: Издательство Гарвардского университета, 1983.

-. *Чернокожие в древности: эфиопы в греко-римском опыте*. Кембридж, Массачусетс: Издательство Гарвардского университета, 1970.

Соллорс, Вернер. "Предисловие: теории американской этнической принадлежности". В *Теории этнической принадлежности: классический хрестоматия*, под редакцией Вернера Соллорса, x-xliv. Нью-Йорк: Издательство Нью-Йоркского университета, 1996.

Спавфорт, Энтони. "Оттенок гречности: лидийское тематическое исследование". В *Древних представлениях о греческой этнической принадлежности*, под редакцией Ирада Малкина, 375-400. Вашингтон, Округ Колумбия: Центр эллинских исследований / Кембридж, Массачусетс.: Издательство Гарвардского университета, 2001.

Стэнтон, Грэм. "Диалог Джастина Мученика с Трифоном: групповые границы, "прозелиты" и "богобоязненные"". В *Толерантность и нетерпимость в раннем иудаизме и христианстве*, под редакцией Грэма Н. Стэнтон и Гая Г. Строумса, 263-278. Кембридж: Издательство Кембриджского университета, 1998.

Степан, Нэнси Лейс. *Идея расы в науке: Великобритания, 1800–1960гг*. Лондон: МакМиллан; Хамден, Конн.: Archon, 1982.

Степан, Нэнси Лейс и Гилман, Сандер Л. "Присвоение идиом науки: отказ от научного расизма". В *"Расовой" экономике науки: к демократическому будущему*, под редакцией Сандры Хардинг, 170-193. Блумингтон: Издательство Университета Индианы, 1993.

Чулок, Джордж. *Раса, культура и эволюция: Очерки истории антропологии*. Чикаго: Издательство Чикагского университета, 1986.

Столер, Энн Лора. "Размышления о 'Расовых историях и их режимах истины' (А. Столер)". В *Критической теории расы: текст и контекст*, под редакцией Филомены Эссед и Дэвида Тео Голдберга, 417-421. Оксфорд: Блэквелл, 2002.

-. "Расовые истории и их способы установления истины". *Политическая власть и социальная теория* 11 (1997): 183-206.

Стоуэрс, Стэнли К. "Греки, которые жертвуют, и те, кто этого не делает: к антропологии греческой религии". В *Социальном мире первых христиан: Исследования в честь Уэйна*

Микса, под редакцией Майкла Л. Уайта и Ларри О. Ярборо, 293-333. Миннеаполис: Крепость, 1995.

-. *Перечитывание послания к Римлянам: Правосудие, евреи и язычники*. Нью-Хейвен, Коннектикут.: Издательство Йельского университета, 1994.

Строумса, Гай Г. *Философия варваров: религиозная революция раннего христианства*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 112. Tübingen: Mohr [Siebeck], 1999.

-. *Другое семя: Исследования по гностической мифологии*. NHS 24. Лейден: Брилл, 1984.

Суэйн, Саймон. "Защита эллинизма: Филострат, В честь Аполлония". В *Апологетике в Римской империи: язычники, евреи и христиане*, под редакцией Марка Эдвардса, Мартина Гудмана, и Саймона Прайса, совместно с Кристофером Роулэндом, 157-196. Нью-Йорк: Издательство Оксфордского университета, 1999.

-. *Эллинизм и империя: язык, классицизм и власть в греческом мире, 50-250 гг. н.э.* Оксфорд: Кларендон, 1996.

Тейлор, Мириам С. *Антииудаизм и раннехристианская идентичность: критика научного консенсуса*. Постбиблическая наука 46. Leiden: Brill, 1995.

Тандека. *Учусь быть белым: деньги, раса и Бог в Америке*. Нью-Йорк: Континуум, 1999.

Томас, Розалинда. "Этническая принадлежность, генеалогия и эллинизм у Геродота". В *Древних представлениях о греческой этнической принадлежности*, под редакцией Ирада Малкина, 213-233. Вашингтон, Округ Колумбия: Центр эллинских исследований / Кембридж, Массачусетс.: Издательство Гарвардского университета, 2001.

Thomassen, Einar. "Валентинианство *Валентинианской экспозиции* (NHC XI, 2)". *Музей* 102 (1989): 225-36.

Тиле, Корнелиус П. *Элементы науки о религии*. 2 тома. Нью-Йорк: Сыновья Скрибнера, 1897.

Той, Кроуфорд Хауэлл. *Иудаизм и христианство: Очерк развития мысли от Ветхого Завета к Новому*. Бостон: Литтл, Браун и Компания, 1891.

Тернер, Марта Ли. *Евангелие от Филиппа: источники и согласованность раннехристианского сборника*. Наг-Хаммади и манихейские исследования 38. Leiden: Brill, 1996.

van der Veer, Peter. *Имперские столкновения: религия и современность в Индии и Великобритании*. Принстон, Нью-Джерси: Издательство Принстонского университета, 2001.

Вертер, Брэдфорд Дж. "Продолжение борьбы за свободу: активность за расовую справедливость в основных церквях со времен эпохи гражданских прав". В *"Тихой руке Бога: религиозный активизм и общественная роль основного протестантизма"*, под редакцией Роберта Вутноу и Джона Х. Эванса, 181-212. Беркли и Лос-Анджелес: Издательство Калифорнийского университета, 2002.

Вишванатан, Гаури. *Вне паствы: обращение, современность и вера*. Принстон, Нью-Джерси: Издательство Принстонского университета, 1998.

Уокер, Дэвид. [1829] “Выдержки из обращения к цветным гражданам мира, но в особенности, и очень недвусмысленно, к гражданам Соединенных Штатов Америки”. В *Афроамериканской религиозной истории: документальный свидетель*, под редакцией Милтона К. Сернетта, 188-195. Дарем, Северная Каролина: Издательство Университета Дьюка, 1985.

Уоллес-Хэдрилл, Эндрю. “Чтобы быть римлянином, стань греком: мысли об эллинизации в Риме”. В *Modus Operandi: Эссе в честь Джеффри Рикмана*, под редакцией Мишель Остин, Джилл Харрис и Кристофера Смита, 79-91. Лондон: Институт классических исследований, Школа перспективных исследований Лондонского университета, 1998.

... “*Моральная мутация: идея культурной революции*”. В *Римской культурной революции*, под редакцией Томаса Хабинек и Алессандро Скисаро, 3-22. Кембридж: Издательство Кембриджского университета, 1997.

Wan, Sze-Kar. “Подразумевает ли идентичность диаспоры какую-то универсальность? Азиатско-американское прочтение Послания к Галатам”. В *Интерпретации за пределами границ* под редакцией Фернандо Ф. Сеговия, 107-131. Библия и постколониализм 3. Шеффилд: Sheffield Academic Press, 2000.

Уотерс, Мэри. *Этнические варианты: выбор идентичности в Америке*. Беркли: Издательство Калифорнийского университета, 1990.

Уэст, Корнел. *Читатель Корнела Уэста*. Нью-Йорк: Основные книги Civitas, 1999.

-. “Расовая и социальная теория”. В *Книге “Сохраняя веру: философия и раса в Америке”*, 251-270. Нью-Йорк: Ратледж, 1993. Перепечатано в *The Cornel West Reader*, 251-265. Нью-Йорк: Основные книги Civitas, 1999.

Уайт, Л. Майкл и Ларри О. Ярборо, ред. *Социальный мир первых христиан: Исследования в честь Уэйна Микса*. Миннеаполис: Крепость, 1995.

Уитмарш, Тим. “Греция - это мир”. В книге “*Быть греком при Риме: культурная идентичность, Вторая софистика и развитие империи*”, под редакцией Саймона Голдхилла, 269-305. Кембридж: Издательство Кембриджского университета, 2001.

Уитни, Уильям Д. “О так называемой науке религии”. *Princeton Review* 57 (май 1881 г.): 429-452.

Уильямс, Майкл А. *Переосмысление “гностицизма”: аргумент в пользу демонтажа сомнительной категории*. Принстон, Нью-Джерси: Издательство Принстонского университета, 1996.

-. *Непоколебимая раса: гностическое обозначение и тема стабильности в поздней Античности*. Исследования Наг Хаммади 29. Лейден: Брилл, 1985.

Уильямс, Патрисия. *Видение будущего с дальтонизмом: парадокс расы*. Нью-Йорк: Полуденная пресса, 1998.

Уимбуш, Винсент, изд., при содействии Розамонд К. Родман. *Афроамериканцы и Библия: священные тексты и социальные структуры*. Нью-Йорк: Континуум, 2000.

- . “Чтение текстов как чтение самих себя: глава в истории афроамериканской интерпретации Библии”. В *Чтении с этого места, том 1: Социальное положение и толкование Библии в Соединенных Штатах*, под редакцией Фернандо Ф. Сеговия и Мэри Энн Толберт, 95-108. Миннеаполис: Крепость, 1995.

Вульф, Грег. *Становление римлянином: истоки провинциальной цивилизации в Галлии*. Кембридж: Издательство Кембриджского университета, 1998.

- . “Становление римлянином, пребывание греком: культура, идентичность и процесс цивилизации на Римском Востоке”. *Труды Кембриджского филологического общества*, № 40 (1994): 116-143.

Янг, Фрэнсис. “Греческие апологеты Второго века”. В *Апологетике в Римской империи: язычники, евреи и христиане*, под редакцией Марка Эдвардса, Мартина Гудмана и Саймона Прайса, совместно с Кристофером Роулэндом, 81-104. Нью-Йорк: Издательство Оксфордского университета, 1999.

Янг, Роберт. *Белые мифологии: Написание истории и Запад*. Нью-Йорк: Ратледж, 1990.

Занкер, Пол. *Сила образов в эпоху Августа*. Перевод Алана Шапиро. Энн-Арбор: Издательство Мичиганского университета, 1988.